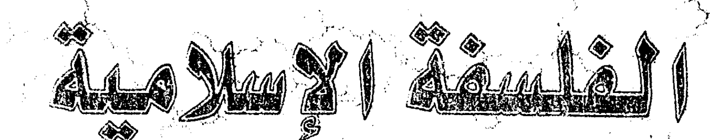
جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات القاهرة
قسم العقيدة والفلسفة





دكتورة
سلوى عبد الرحمن محمد يونس
أستاذ العقيدة والفلسفة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات - بالقاهرة

التفكير لدى العرب قبل الإسلام

فرضت الطبيعة القاسية الشديدة الحرارة الشديدة البرودة على العربى نوعاً خاصاً من الحياة فقد كانت الطبيعة هى المحرك التى تحرك العربى وتسكنه فى منطقة دون غيرها حيث سبل المعيشة، ولاشك من أن تُغير الطبيعة وتقلبها لها تأثيرها على من يعيش بين أحضانها ويرتوى بمائها، ولذلك عاش العرب قبائل رحل يعيشون عيشة البدو فلم يعرف حياة الهدوء والاستقرار لايعرفون الأمن والأمان بل كان كَثير التنقل والترحال ولذلك كانت حياتهم أقرب إلى حياة الفطرة منها إلى حياة الحضر.

ومن الطبيعى لمن يحيا هذه الحياة الغير مستقرة المتقلبة أن يكون كل ما يشغل تفكيره هو كيفية توفير مقومات الحياة من المأكل والمشرب فى المقام الأول، وبالتالى من الطبيعى أن يصبح النظر العقلى الخالص أو الكلى فى الكون بعيداً كل البعد عن ذهن هؤلاء العرب، فكان تفكيرهم محصوراً فى الأرض لا فى السماء الى المحسوس لا إلى المعقول، بحيث نستطيع أن نقول أنه غلبت عليهم النظرة المادية المحسوسة.

وهذا شئ طبيعى فلا يمكن لمن يتألم جوعاً أن يفكر مثلاً فى العلة الأولى وفى النفس وخلودها وعلاقتها بالبدن، فمثل هذا التفكير يتطلب من المرء أن تكون حاجاته كافة متوفرة سواء كانت مادية أو روحية، كما تتطلب أن يكون المرء على درجة معينة من العلم والثقافة. قال عباس العقاد: "إن مواقع الفلسفة واحدة حيث كانت الأمة من مواقع الأرض وكيفما كانت السلالة من عناصر الأجناس والأقوام، فالاغريق فى موضع العرب لا يتفلسفون

والعرب فى موضع الاغريق لايحجمون عن الفلسفة ودراسة العلوم"(١) فقد جعل العقاد الفرق بين الفيلسوف وغيره فى البيئة والظروف التى عاشها كلا منهما.

وليس معنى ذلك أن العرب كل العرب لم يعرفوا حياة الاستقرار ولا أن العرب كانوا فى عزلة تامة عن ثقافة جيرانهم والأديان والتيارات الدينية للأمم المجاورة لهم، فقد كانت يربط العرب بغيرهم صلات عن طريق التبادل التجارى، وهذه الصلات ولاشك توطد العلاقات الثقافية والفكرية فالتجارة تعنى أيضاً التبادل الفكرى -بجانب التبادل المادى- والروحى والعادات والقيم والتقاليد. والاطلاع على عقائد وثقافات الآخرين.

ومن أهم هذه العقائد والثقافات التى عرفها العرب اليهودية التى ضلت الطريق وانحرفت عن الدين الحق الذى نزل على موسى فكانت تؤمن بتجسيد الإله وبنزوله إلى الأرض وصعوده إلى السماء وقيادته لبنى إسرائيل فى الصحراء. والنصرانية الذين يؤمنون بألوهية عيسى عليه السلام على غير حقيقة الدين المنزل من الله تعالى، ومن الديانات الفارسية المجوسية الذين يؤمنون بوجود أصلين للعالم يديرانه ويرعيانه ويحافظان عليه وهذان الأصلان هما الخير والشر، وقد نسبوا العلم النافع إلى الخير والعلم الضار الى الشر، ويقولون بقدم النور وحدوث الظلمة. والمانونية هم يعتقدون فى تركيب العالم إلى أصلين هما النور والظلمة.

والمزدكية التى تذهب إلى ماذهب إليه المانوية إلا أن النور عندهم يعمل بالإرادة والاختيار، والظلمة تفعل بالمصادفة العشوائية، وكذلك من

---

(١) أثر العرب فى الحضارة الأوربية، ص٩٥-٩٦.

الأديان الوضعية الزرادشتية نسبة إلى زرادشت الذى يؤمن بعبادة اللـه والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والصابئة وهم قوم مقرون بوجود إله ولكنهم صبوا عنه إلى الوسطاء الذين اعتقدوا أن فى سلطتهم أن يقربوهم إلى الله، والحنفاء الذين يرون أنهم يحتاجون فى معرفة الله إلى متوسط من البشر طاهر، وقد تخلوا عن عبادة الأصنام، ومن هؤلاء قس بن سعادة الأيادى وزيد بن عمرو بن نفيل وأميه ابن ابى الصلت ووكيع بن زهير الأيادى وورقة بن نوفل القرشى وخالد بن سنان وغيرهم.

وكذلك أصحاب الروحانيات الذين يقرون بوجود الله ووحدانيته وأن الوصول الى معرفته لايكون إلا عن طريق روح ليس بجسد وليس له مكان ولا زمان له أو تغير ولا تعصى الله أمراً(١).

لقد اطلع العرب على تلك الثقافات والديانات المختلفة ويدل على ذلك مخاطبة القرآن هذه التيارات الفكرية والرد عليها لبيان تهافتها فلو لم تكن معروفة لدى العرب لما صح للقرآن الرد عليها، ويرى الدكتور/ فيصل عون أن هذه الثقافات المتباينة قد اثرت على عقل العربى ولكن بنسب متفاوتة من فرد الى آخر ومن طبقة الى أخرى وذلك تبعاً للظروف المتباينة التى مر بها هذا الفرد أو ذاك دون غيره مما يدل على أن عقلية العربى ليست واحدة ولكنها تختلف باختلاف الظروف الطبيعية التى عاشها هذا أو ذاك من حالة الاستقرار أم الترحال.

---

(١) الملل والنحل، ص٩٦.

ولذلك ذكر الشهرستانى أن العرب كانوا أصناف ثلاثة قبل الإسلام وهم منكروا الخالق والبعث ومنكروا البعث والاعادة ومنكروا الرسل عباد الأصنام(١).

ويرى الدكتور/ فيصل عون ان هذا التصنيف لعرب الجاهلية والعقائد والثقافات التى كانت منتشرة بين المثقفين العرب قبل الإسلام وأثناء فجره وضحاه يدل على أن العرب كانوا على علم بثقافات عصرهم.

لم يكن لدى العرب علم بهذه الثقافات فحسب ولكن كان أيضاً لديهم قدر من التوحيد من هؤلاء من يعرف بالحنفاء وهم من العرب وقد ذكر الدكتور/ عبد الحليم محمود بعضاً منهم مثل زيد بن عمر وكان عربياً أصيلاً فهو ابن عم سيدنا عمر بن الخطاب وهو أبو سعيد بن زيد أحد العشرة المبشرين بالجنة، وكان أحد من اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ماذبح باسمها، وكثيراً ما أنكر على قريش ذبحها على غير اسم الله قائلاً: يامعشر قريش، أيرسل الله قطر السماء وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه وتذبحونها لغيره !؟

ويقول الدكتور/ عبد الحليم محمود انه كان من هؤلاء الذين يتطلبون المعرفة الحقيقية، ويسعون وراءها جاهدين كان يعتصر ذهنه ويشحذ شعوره: يريد أن يحل الغاز الكون، ويكشف أسرار العالم، ويجيب عن: من أين؟ وإلى أين؟ ولم؟ ولكن يتلفت يميناً، ويتلفت يساراً، فلا يجد نفسه إلا فى بيداء الظلمة وفى ضلال محيط ويثور شعوره الدينى فينشد. وكأنه يصرخ أو يستغيث:

أربا واحداً أم الف رب   أدين، إذا تقسمت الأمور

(١) فيصل عون، الفلسفة الاسلامية فى المشرق، ص٣٠-٣١.

عزلت اللات، والعزى جميعا	كذلك يفعل الجلد الصبور
فلا العزى أدين ولا ابنيتهـا	ولاضحى بنى عمر أزور
ولا هبلا أدين وكــان ربـا	لنا فى الدهر، إذ حلمى يسير(١)

وذكر أيضاً من هؤلاء أمية بن أبى الصلت الشاعر المشـهور وكـان "قد نظـر فـى الكتب وقرأهـا، ولبس المسوح تعبداً، وكـان ممـن ذكـر "ابراهيـم" واسماعيل والحنيفية وحرّم الخمر وشك فى الأوثان، وكان محققاً والتمس الدين وطمع فى النبوة: لأنه قرأ فى الكتب أن نبياً يبعث من العرب، فكان يرجـو أن يكـون هـو" وشـعره حـافل بذكـر الرسـل والأنبيـاء، والجنـة والنــار، والثـواب والعقاب"(٢).

لقد كـان العـرب قديمـا موحديـن علـى ملـة ابراهيـم واسـماعيل وكــانوا يطوفون بالبيت العتيق الذى يعد أول بيت يوضع فى الأرض لعبادة الله، ولكـن لكثرة ذرية اسماعيل وبعدهم عن البيت كانوا يطلبون بعض الحجارة من مبنـى الكعبة كى يطوفون من خلالها طوفانهم حولها حول البيت كما يفعلون من قبـل وكمـا كـان يفعل آباؤهم ولقد كـان هذا بدايــة الشــرك باللــه وبدايــة لعبــادة الموجودات المحسوسة(٣).

قال "ابن اسـحاق" واجتمعت قريش يومـاً فـى عيـد لهـم عنـد صنـم مـن أصنامهم كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده ويدورون به، وكان ذلـك عيداً لهم فى كل سـنـة يومـاً. فخلص منهم أربعـة نفر نجوائم قـال بعضهـم لبعض: تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل وهم: ورقة بـن نوفـل

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام، ص ١٦-١٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص١٩.

(٣) د. فيصل عون، ص٣٢.

وعبد الله بن جحش بن رئاب.. وكانت أمه أميمة بنت عبد بالمطلب، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل. فقال بعضهم لبعض: تعلمون والله ما قومكم على شئ، لقد أخطئوا دين أبيهم ابراهيم!! ماحجر نطوف به لايسمع ولايبصر ولا يضر ولا ينفع !؟ ياقوم التمسوا لأنفسكم ديناً فإنكم والله ما أنتم على شئ فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين ابراهيم(١).

مما سبق نرى أن العرب قد وقفوا على جميع العبادات الدينى منها والوضعى السماوى منها والأرضى قال دكتور/ هويدى "إن وثنية الجاهلية تتسع فى معناها حتى تصبح إيماناً بشيوع الأرواح فى الطبيعة وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وبين عالم المادة الذى تألفه عقولنا الآن وأيا ما يكون الأمر فإن الوقوف على وثنية الجاهليين تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الإسلام وتصحح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الإلحاد مغرقين فى المادية بعيدين كل البعد عن العقائد لايعرفون من أمر العالم الروحى شيئاً"(٢).

بجانب هؤلاء الذين كانوا يبحثون عن الدين المستقيم والتطلع الى الهداية السماوية يذكر الشهرستانى أن من العرب من كانوا حكماء يتشابهون فى كثير من النواحى مع حكماء اليونان. يقول الشهرستانى: "ومنهم- أى الفلاسفة- حكماء العرب وهم شرذمة قليلة، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات".

---

(١) سيرة ابن هشام، ص٢٣٧.

(٢) د. يحيى هويدى، محاضرات فى الفلسفة الاسلامية، ص٣٦.

وكان مثلهم فى الحكمة: مثل حكماء اليونان، لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التى تركزت فيها التجربة والحنكة، مثل: "مقتل الرجل بين فكيه"، "من طلب شيئاً وجده، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريباً منه" "الحرب مأيمة"، "إن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى".

وكان منهم "عامر بن الظرب" ومن كلامه فى استدلاله على وجود الله وعلى تصريفه للكون: "إنى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً، ولاجائياً إلا ذاهباً، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء" ومنهم "أكثم بن صيفى بن رباح" وقس بن ساعده الذى استدل على وجود الله بالأثر على المؤثر، ويصف الاله فيقول: "كلابل هو الله اله واحد ليس له ولد، ولا والد أعاد وأبدى وإليه المآب غداً" وكذلك "عبد المطلب" جد الرسول صلى الله عليه وسلم(١).

بعد هذا العرض الموجز للفكر عند العرب قبل الاسلام نستطيع الأخذ برأى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى القول بأنه "مهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدى، فإنهم لم يكونوا فى سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية التى تهمنا يدل على ذلك ماعرف من أديانهم وما روى من آثارهم الأدبية"(٢).

وزاد على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق بأن العرب عند ظهور الاسلام كانوا "يتشبثون بأنواع من النظر العقلى بشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه والأرواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك"

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١١٠.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط٣، ص١٠٢، ١٠٥.

ولكنهم وإن كان لهم تفكير فلسفي فهم كما يرى عبده الشمالي "لم يبحثوا فيها -أى الفلسفة- ولاحاولوا انشاء فلسفة ولا استندوا الى مبادئ مقررة ولا أوجدوا مذاهب نظرية، فقد اكتفوا بما راقبوا واستنتجوا من تجارب الحياة ومظاهر الكون فجاءت آراؤهم خطرات فلسفية لايعقبها درس"(١).

نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام

التفكير الفلسفي فى الإسلام ينقسم الى مرحلة ماقبل الترجمة وهى تمتد من أوائل العصر الاسلامى حتى عصر الترجمة للعلوم المختلفة وخاصة تراث اليونان فى العصر العباسى "لم تختلف حال التفكير كثيراً فى أوائل العصر الاسلامى عما كانت عليه فى أواخر الجاهلية، لأن صدر العصر الاسلامى امتداد للجاهلية كما تقتضى سنة التطور"(٢).

فقد آمن العرب الجاهليون بالرسول صلى الله عليه وسلم ومضوا لنشر الدين الجديد ومحاربة الوثنية وفرض الدين الجديد، وكان جل همهم الايمان بالله واجتناب نواهيه وتنفيذ أوامره ونعموا بوجود الرسول فى وسطهم وكانوا يسألونه على كل ما يعن لهم والرسول يجيبهم، ثم حان نشر الدين الجديد خارج شبه الجزيرة العربية مما صرف المسلمين الأوائل عن الاهتمام بالبحث والتعليل والنظر والتفكير الى محاربة الأعداء مكتفين بالوحى والايمان وبسط السيطرة وفرض الدين، ومن ناحية أخرى فقد أدت الفتوحات الى احتكاك المسلمين العرب واختلاطهم بأديان وثقافات أصحاب تلك البلاد التى كانت تختلف عن الإسلام فى قليل أو كثير، ودخل الكثير من أصحاب تلك البلاد

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص٨٩.
(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

المفتوحة الإسلام مع زواج المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى من النصرانية واليهودية.

وكان المسلمون من أهل تلك البلاد من غير العرب بين مسلم مخلص له لكنه مثقف متعلم لايقبل الآيات الا بعد درس واستقصاء وتعليل، وكثيراً ما يجد دينه فيها ما يخالف أديانه السابق فتردد وفتش عن الحقيقية، وعلل وكثرت التأويلات والاجتهادات، وبين مسلم حاقد على الاسلام والمسلمين لكنه دخل الاسلام مكره كيداً للإسلام والمسلمين فاعتنق الاسلام على غير اقتناع، وعندما علمت هذه الفئة الأخيرة أن قوة العرب يكمن في تمسكهم بدينهم، حاولت النيل من وحدتهم والقضاء على دينهم، وظهر على أثر ذلك البدع وشعر العرب المسلمون بحاجتهم في التسلح بالعلم لايضاح الآيات وشرحها وللرد على أصحاب البدع دفاعاً عن الدين الإسلامي.

ثم تهيأ للعرب في العصر الأموى على أثر الفتوحات اختلاطاً قوى بالشعوب المختلفة التى استولى على بلادها، فأخذوا عنها كثيراً من العادات وأساليب الحياة الحضرية فتوافرت لهم في المدن الوان من الحضارة. الا أن رجال الدولة الأموية لم يعنوا بنقل العلوم الدخيلة وترجمتها الا ما كان من خالد بن يزيد ٧٠٤م حاكم مصر الذى اهتم بالكيمياء وعهد في ترجمتها الى بعض من اتقنوا الفلسفة اليونانية واللغة العربية في مصر، وماقام به عمر بن عبد العزيز من اصداره أمر بترجمة أحد كتب الطب، فهذه أعمال فردية في العصر الأموى.

وظل التطور مستمراً حتى جاء العصر العباسي في وقت قد نشطت فيه العقول متأثرة بالثقافات التى اختلطوا بها وأصبحت العقلية العربية الاسلامية معدة لفهم الفلسفة والعلوم، فإن احتكاك العرب بأنباء البلاد المفتتحة أدى الى

تغيير العادات والتقاليد، وقلب نظام التفكير تدريجيا، وايقاظ العقول واعدادها لقبول اللقاح اليونانى.

وقد اشتهر العصر العباسى وخاصة فى زمن المأمون[١] والمعتصم والمتوكل بتشجيع الترجمة للتراث اليونانى وغيره من لغته الأصلية الى العربية، وأجزل الخلفاء العباسيون العطاء للمترجمين وللعلماء لتشجيعهم وكان لترجمة العلوم الدخيلة أثرها البين فى اللغة والتفكير، أما أثرها فى التفكير وهو الذى يهمنا هنا، فقد أخرجت المثقفين تدريجياً من نطاق الجدل الدينى الصرف الى العناية بالأبحاث العلمية والفلسفية.

ولم يكن للعرب عهد بالفلسفة كعلم منظم مصنف قبل ظهور الترجمات، فلما نقلت علوم اليونان وفلسفتهم الى لغة القرآن واطلع عليها المثقفون تأثروا بها، وانصرف فريق منهم الى درسها والتأليف فيها ومزجها المسلمون بما جاء به دينهم محاولين التوفيق بينها وبين الدين.

وبعصر الترجمة لكتب اليونان وانكباب العرب على دراستها ظهرت الفلسفة الاسلامية، ولكنه يجب أن يوضع فى الحسبان بجانب الترجمة ونحن نتحدث عن نشأة الفلسفة الاسلامية، أن اطلاع العرب على العناصر المختلفة للبيئة العقلية فى عصر ماقبل الاسلام والتفكير والتطور العقلى الذى وجد عند بعض العرب كان له أثره فى نشأة التفكير لدى العرب فى عصر الاسلام، لكن اطلاع العرب على القرآن الكريم وموقفه من الفلسفة ورده عليها كان له الأثر الحاسم فى هذه النشأة.

---

(١) قيل أن المأمون طلب نقل كتب الفلسفة بعدما رأى فى حلم أرسطو وكأنه يحفزه على نقل كتب الفلسفة الى العربية أو بدافع من نشأته العقلية وانتسابه لحركة الاعتزال وما صاحبها على عهده من محن بسبب مشلة خلق القرآن.

لقد ظهر التفكير الفلسفى فى الاسلام مقترنا بالاسلام نفسه فى المقام الأول، ذلك لأن القرآن الكريم جاء بمادة فلسفية ضخمة منها ما هو خاص بالانسان وبعلاقته بنفسه وبأسرته وبمجتمعه، ومنها ماهو خاص بحمالات الحرب والسلم ومنها ما يتعلق بالعالم ككل مع حث النظر فى موجوداته لادراك خالقها وبارئها، ومنها ما هو خاص بالألوهية نفسها، وعلاقة الله بالعالم، أى أن الاسلام جاء بوجهة نظر كبرى متسقة ومنسجمة فيما يتعلق بالله والانسان والعالم ومن شأن هذه النظرة القرآنية أن تحرك العقل الانسانى لتعقل هذه الحلول التى قدمها الدين الجديد.

كما أن القرآن عظم الحكمة وهى العلم الحق أو الصادق: "يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً"(١) فقد ربط بين الحكمة والخير الكثير، "ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل"(٢).

وقد رفع القرآن الكريم من منزلة العلم والعلماء "قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون"(٣) " يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"(٤).

هذا بجانب حث القرآن على النظر والتأمل وطلب البرهان عن طريق العلم لا الظن وبالأدلة البرهانية دون الأدلة الجدلية: "فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله"(٥) "أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض"(٦).

---

(١) سورة البقرة- آية ٢٦٩.
(٢) سورة آل عمران- آية ٤٨.
(٣) سورة الزمر- آية ٩.
(٤) سورة المجادلة- آية ٥٨.
(٥) سورة القصص- آية ٧٥.
(٦) سورة الأعراف- آية ٨٥.

ومعنى ذلك أن القرآن قد أفسح المجال للإنسان باعتباره كائنا عاقلاً لكى ينظر فى هذا العالم فى علله ومعلولاته فى المتناقضات من الليل والنهار والنور والظلمة وحركته وسكونه لكى يهتدى الى الحكمة فى ذلك ثم يهتدى الى الحكيم الأعلى الذى خلق هذا الكون ودبر وأتقن كل شئ فيه.

يقول دكتور/ على سامى النشار :"إن القرآن كتاب ميتافيزيقى وانسانى وأخلاقى وعلمى وضع الخطوط الرئيسية لوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته الى فنائه"(١).

وعلى ذلك فإطلاع العرب قبل الإسلام على الثقافات المختلفة والتيارات والأديان المتنوعة وألوان الفكر المختلفة والعادات والتقاليد الخاصة بالآخرين ووصول البعض منهم فى تأملاته وفكره الى الوحدانية وغيرها من موضوعات الفلسفة بالرغم من عدم معرفتهم بالفلسفة العملية كفكر منظم له قواعد ثابتة، وكذلك القرآن الكريم وحثه على النظر والتأمل فى الكون للوصول الى المعرفة بالله والانسان والكون، واحتواء القرآن نفسه على موضوعات الفلسفة انهامة بجانب الاختلاط مع الثقافات المختلفة فى العصر الأموى، والترجمات لشتى فروع المعرفة المختلفة فى العصر العباسى، كل هذه العوامل مجتمعة أدت الى نشأة الفلسفة الاسلامية وليس عاملاً واحداً منها هو المسئول عن هذه النشأة.

تعريف الفلسفة الاسلامية

لفظة فلسفة يونانية الأصل مأخوذة من لفظى فيلو وصوفيا، ومعناها محبة الحكمة، وكانوا محبوا الحكمة الأقدمون ينعمون بلقب حكماء. قال فيثاغو

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص٣.

أحد كبارهم فى القرن السادس قبل الميلاد "ماحكيم الا الله، ولست أنا إلا محباً للحكمة راغبا فيها"(١).

أما تعريف الفلسفة الاسلامية فقد اختلف تجاهه المعالجون للتراث العقلى الاسلامى من مؤرخى الفلسفة ودارسيها، وذلك تبعاً لاختلاف موقفهم من العقلية العربية.

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير والابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى أن بدا هناك تعارض أو تناقض، أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الإسلامية بالفلاسفة أو الحكماء، وأصحاب هذا الرأى دى بور وبعض المستشرقين(٢).

وعلى ذلك تبعا للرأى السابق فإن الفلسفة الإسلامية ليست إلا ترديداً لفكر الإغريق وليس لهم عمل عقلى يذكر ولا مشاكل جديدة يبحثونها وربما كان لديهم بعض الشروح لها.

ومن يرى أن العربى يتمتع بخصائص الإنسان بصفة عامة من تفكير عقلى منظم يعرف الفلسفة الإسلامية بأنها تفكير الجماعة الاسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الانسان فرداً وجماعة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى.
(٢) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى.

به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية، وهؤلاء يمثلهم العلماء الأوربيون من غير المستشرقين ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض يعنوان كونها جماعات إنسانية، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة وعادات(١).

وقد ذكر عبد المنعم حمادة في تعريف الفلسفة الإسلامية بأنها إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وإرتبطت به بأنواع مختلفة من الإرتباط إما بالتفلسف في عقائده أو بالملاءمة بينه وبين فلسفات أخرى وافدة على المسلمين أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة(٢).

من التعريف السابق نرى أن علم الكلام والتصوف الإسلامي من ضمن الفلسفة الإسلامية.

من التعاريف السابقة للفلسفة الاسلامية يتضح أن هناك إتجاهين مختلفين في التعريف يعتمد كل منهما على نظرته لاستقلالية الفلسفة الإسلامية أو عدم استقلاليتها أي أصالتها وأن للعرب المسلمين فلسفة مميزة خاصة بهم تظهر شخصيتهم المستقلة أو عدم أصالتها وكونها مجرد نقل للفكر الإغريقي باللغة العربية.

ونحن لسنا بصدد سرد أدلة الفريقين والرد عليها وتفنيدها في هذا الكتاب الذي أعد لطالبات جامعة الأزهر والذي نأمل أن يكون سهل المنال سهل الأسلوب والعرض دون تعقيد شأنه شأن الكتب الدراسية، ولكنه يكفي في

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.
(٢) من رواد الفلسفة الاسلامية، ص٢٤.

التعليق على هذين الرأيين أن نذكر بعض الأقوال لعلمائنا الأجلاء الذين يقررون فيه أصالة الفكر الفلسفى فى الإسلام وأنه ليس ترديداً أو نقلاً لما سبقهم من مفكرى اليونان وغيرهم.

يقول دكتور/ فيصل عون أن فلاسفة الإسلام قد ناقشوا موضوعات لا وجود لها ولا مثيل لها فى الفلسفة اليونانية وهى تلك الموضوعات التى فجرها أمامهم الدين الجديد مثل مشكلة القضاء والقدر ومشكلة البعث والكلام عن الوحى وما يرتبط به من حديث عن النبى والنبوة، والصلة بين الوحى والعقل منطق السماء ومنطق الأرض.

يذكر أن علم الكلام والتصوف من ضمن الفلسفة الإسلامية وهما بحثان لم يتضمنها الفكر اليونانى من قريب أو بعيد، وإنما هى إبداع جديد فجره الدين الإسلامى فى عقول وقلوب نفر من المسلمين المؤمنين به إيماناً راسخاً فإن إبداع العقل الإسلامى، كما يقول دكتور/ فيصل عون، كان واضحاً فى كل صفحة من صفحات علم الكلام والتصوف.

ويذكر دكتور/ فيصل عون تصنيف تنمان للمدارس الفلسفية عند العرب فيقول: "فتنمان يصنف المدارس الفلسفية عند العرب فيذكر منها: الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا- مدارس علماء الكلام، وأخيراً الصوفية بإتجاهها الفريد.

ويقول: إن التعسف بالحكم أن نقول على سبيل المثال أن الشروح التى قام بها ابن رشد على فلسفة أرسطو عمل لاقيمة له أو كان يمكن أن يقوم به أى باحث، أنه من سوء الفهم والتقدير أن نقول أن هذه الشروح لا تمثل أى

إضافة لما قاله أرسطو، أو أن كتابه ابن رشد عدة مجلدات على كتب لأرسطو لا تمثل جديداً أولا أهمية لها.

" فإن فلاسفة الإسلام كانوا كثيراً ما يأخذون بعض جوانب أفلاطون ويرفضون البعض الآخر، وكانوا يأخذون أيضاً بعض جوانب فلسفة أرسطو تاركين البعض الآخر، فلم يكن هناك متابعة عمياء من فلاسفة المسلمين لفلاسفة اليونان وانما أخذوا من أفلاطون وأرسطو الآراء والاتجاهات التى يرونها مناسبة عقيدتهم وآرائهم".

" إن بعض فلاسفة الإسلام قد إستخدم عين المصطلحات التى تستخدمها الفلسفة اليونانية ومع هذا يصل إلى نتائج بعيدة كل البعد عما انتهى اليه الفلاسفة اليونانيين وخير مثال على ذلك فيلسوف العرب والإسلام الكندى".

" وهذا معناه أن المسلمين لهم موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة وأن لهم منهجهم الخاص فى معالجة المشاكل"

ويذكر دكتور/ محمد على أبو ريان رأى جمهرة الباحثين فى الفلسفة الإسلامية فيقول "أن المسلمين قد تدرجوا فى طلب المعرفة منذ بداية عهدهم بالتحضر، فأقبلوا فى صدر الإسلام على علوم القرآن والسنة، وحذقوا مباحثها وتطرقوا الى الأحكام الفقهية وإلى مناقشة قضايا الدين للدفاع عنها فى مواجهة الخصوم، فنشأ علم الفقه، وكذلك نشأ علم الكلام وتعمق المسلمون فى مشكلات العقيدة وأحكام الدين فنشأ علم أصول الفقه وتوصل المسلمون بدون أى عون خارجى الى استنباط الأحكام الفقهية وبلغوا فى كل هذا مبلغ الكمال والنضج، ثم طلبوا -فى طلبوا فى هذا الطور من حياتهم- فلسفة اليونان فترجمت لهم وأقبلوا على دراستها وتفهم مشاكلها محاولين التوفيق بينها وبين الدين. فكأنهم

لم يطلبوا الفلسفة الا فى فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية الى مستوى هذا التراث الفلسفى، ولو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث لكان من الممكن أن ينطلق العقل الاسلامى الى مداه فيبتكر فلسفة خاصة به تكون ذات أصالة تامة".

وليس معنى ذلك أن ننكر تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية وأن المسلمين لم يأخذوا من فلاسفة اليونان شيئاً فمن الفلاسفة المسلمين من تابع الى حد كبير الفلاسفة اليونانيين فيما ذهبوا فيه، وأن قدراً كبيراً مما توصل إليه الفلاسفة المسلمين يرجع الفضل فيه الى حكماء اليونان.

وفلاسفة الاسلام أنفسهم يعترفون بذلك فالكندى مثلا يشكر الفلاسفة السابقين عليه وفى نفس الوقت يذكر أنهم قصروا عن بعض الحق فليس هناك من يصل الى كل الحق يقول الكندى: "ومن أوجب الحق، ألا تذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟! فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا أنساباً وشركاء، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى سارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولاسيما وهو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا. أنه لم ينل الحق- بما يستأهل الحق- أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم اما لم ينل منه شيئاً، واما نال منه شيئاً يسيرا بالاضافة إلا ما يستأهل الحق، فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل.."

وابن سينا يذكر انه استعرض كلام السابقين حرفا حرفا حتى يبين الحق فيه والزائف، ثم أكمل ما أراده السابقون ولم يصلوا إليه، فقصروا فيه ولم يبلغوا مأربهم منه.

هناك إذن آراء السابقين بما فيها الحق والباطل والقصور والنقص وهذه الآراء غربلها فلاسفة الاسلام وأبقوا على جوانب الحق فيها وتركوا مافيها من باطل وأكملوا مافيها من نقص وزادوا ما يحتاج الى زيادة، وجددوا وابتكروا فكانت الفلسفة الاسلامية.

وكان المعتزلة هم السباقون الى الاطلاع على الفلسفة اليونانية وغيرها مما ترجم الى اللغة العربية لتأييد وجهة نظرهم الدينية وشرح العقائد الايمانية وارساء علم الكلام على قواعد منطقية، واكتفوا منها ما يحتاجون فى مناقشاتهم الكلامية وعقائدهم الدينية ومزجوا هذه العقائد بآراء فلسفية اضطرتهم إلى معرفة التراث الفكرى الذى تركه أفلاطون وأرسطو ثم تبعهم المسلمون فى دراسة الفلسفة محاولين التفويق بينها وبين الدين وليد الوحى والنبوة ومن هؤلاء الكندى أول فيلسوف عربى مسلم وابن سينا والفارابى فى المشرق وابن طفيل وابن رشد فى المغرب وغير هؤلاء وسوف نعرض لدراسة مختصرة لكل واحد من هؤلاء الفلاسفة على حده. نتمنى من الله التوفيق والسداد.

الكندى

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى المنحدر من قبيلة كنـده العربيـة القحطانية. ولد فى الكوفه (٨٠١-٨٦٨) وأبوه آنذاك أمير عليها فى عهدى المهدى والرشيد(١).

نشأ الكندى فى البصرة، ثم انتقل بعد ذلك من البصـرة إلى بغداد حيث كانت السمة المميزة لهذا العصر ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغـة العربيـة(٢). وكان الكندى بذلك أول فيلسوف عربى مسلم وقف على الفلسفة اليونانية وأفاد منها وحاول أن يلبسها ثوباً إسلامياً خالصا. ذلك أنه مع إعجابه بالفلسفة اليونانية كان إيمانه أكبر بكثير من اعجابه بها ولذلك حاول التوفيق بينها وبين الدين الاسلامى ولكن هذا التوفيق لم يكن البتة على حساب الدين.

كما قام الكندى بإصلاح الترجمات السيئة التى قام بها نفر من المسـلمين لتمكنه من اللغة العربية مما ساعد على إنتشار الفلسفة، وقد احتل مكانة رفيعـة بين المشتغلين بالفكر والفلسفة مما كان سبباً فى تقدير المـأمون والمعتصـم لـه، وقد كتب عدة رسائل مهداه ديباجتها إلى الأمير أحمد بن المعتصم. وللكندى مؤلفات متنوعة ومتعددة، ولكن كل ما بقى من آثارة لا يمثل كل هذه المؤلفـات وأهم هذه المؤلفات الموجودة حاليا كتـاب رسـائل الكندى الفلسفية التى قدمها وحققها أ.د. عبد الهادى أبو ريدة.

---

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص٢٢٣.

(٢) دكتور/ فيصل عون، ص١٠٦.

تعريف الكندى للفلسفة

وقف أهل السنة من الفلسفة موقف العداء وعدوها كفراً والحاداً، وقد قرأ الكندى الفلسفة اليونانية والإغريقية المترجمة وأعجب بها، ولهذا حرص على بيان ماهية الفلسفة وأنها لاتنافى الدين وخاصة فى الهدف منها وموضوعها وذلك حتى يزيل ما علق بالأذهان من الحكم على الفلسفة بالكفر والالحاد.

يقول الكندى فى تعريف الفلسفة وأنها توافق الدين من ناحية الهدف -ولايقصد من ناحية النتائج-: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً...."(١).

ولما كانت الفلسفة علم بحقيقة الشئ وكان كذلك علم الأنبياء والرسل الذى جاءوا به فطلب الكندى التمسك بالفلسفة لموافقتها للدين يقول الكندى: "لأن فى علم الأشياء بحقاقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها، وإيثارها. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن"(٢).

---

(١) رسائل الحندى إلى المعتصم، فى الفلسفة الأولى، ص٢٥.

(٢) رسائل الكندى، أبوريده، ص٣٥.

فهنا الاتفاق بين الدين والفلسفة فى الموضوع الذى يهدف اليه كلاهما.

ويؤكد الكندى على أهمية الفلسفة وحاجة الناس إليها وأن خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها لإثبات أنه ليس من الضرورى اقتناءها، وذلك لأنهم يحتاجون لاثبات ذلك إلى علة وبرهان والعلة والبرهان كما يقول الكندى هما علم الأشياء بحقائقها وهما الفلسفة.

يقول الكندى: "وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم وان قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً.

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فوجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم"(١).

من تعريف الكندى للفلسفة نرى أنه يعلم للعقل حدوده فإن المعارف الفلسفية أولا عقلية، ثانيا محدودة على قدر طاقة البشر المحدودة وهى بذلك تختلف عن المعرفة النبوية التى طريقها الوحى والمعرفة الكشفية التى طريقها الزهد وطهارة النفس والبعد عن المدنسات. وكذلك نرى من تعريف الكندى للفلسفة التى تعتمد على العقل أن نتائجها ليست واحدة عند جميع الفلاسفة فنرى اختلافاً بينا وفروقا كثيرة بين الفلاسفة فى المسائل التى تتناولها الفلسفة فى الألوهية والعالم والانسان.

---

(١) رسائل الكندى، أبو ريده، ص٣٥.

ولما كانت الفلسفة أو علم الأشياء بحقائقها يعتمد على العقل وأن هذا ليس يسيراً فقد نبه على صفات معينة يجب أن تتوافر لطالب الفلسفة، فلابد لدارس الفلسفة من تحديد معانى الألفاظ ثم دراسة الرياضيات إذ أنها مقدمة ضرورية للتفلسف، وكذلك لابد له من معرفة كتب أرسطو حتى تتضح أصول مسائل(١).

---

(١) قراءات فى الفلسفة، د. محمد على أبو ريان، ص٣١٦.

مناهج البحث عند الكندى

إن لكل علم منهجاً ينسجم معه، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه، وطبيعة العلوم إذن هى التى تحدد منهاجها. ولذلك حاول الكندى أن يضع البذور الأولى لما يعرف بعلم مناهج البحث فالخطأ كل الخطأ أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به "إن من الخطأ أن نستعمل المَنهج الطبيعى، للرياضة أو المنهج الطبيعى لما فوق الطبيعة".

يقول الكندى: "فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة أعنى التى لاهيولى لها، ولاتقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلاً فى النفس بل يجدها بالأبحاث العقلية... فإن بهاتين السبيلين كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً، لأن من طلب تمثّل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه فى العقل، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى ضوء الشمس. ولهذه العلة نجد كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة، إذ استعملوا فى البحث عنها فى النفس على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبى، فإن التعليم أنما يكون سبلاً من المعتادات، ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعراء والقصص أى ما كان حديثاً لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء. وفى الأشياء الطبيعية إذا استعملوا الفحص التعليمى، لأن ذلك إنما ينبغى أن يكون فيما لاهيولى له، لأن الهيولى موضوعه للإنتقال فهى متحركة، والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، فإذن كل طبيعى فذو هيلوى، فإذا لم يمكن أن يستعمل فى وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى إذ هو خاصة بمالاهيولى له، فإذن هو كذلك فى الفحص به على ماليس بطبيعى فمن استعملها فى البحث عن الطبيعيات حار وعدم الحق"[1]

(١) رسائل الكندى فى الفلسفة الأولى، ص٤٣.

عبارة الكندى هنا حول علمين هما الطبيعة ومابعد الطبيعة فالطبيعة هى الظواهر الطبيعية المشاهدة مباشرة كالحركة والزمان والمكان فمنهج البحث هنا حسى تجريبى يعتمد على المشاهدة أو الملاحظة والمقارنة.

أما علم مابعد الطبيعية وهو ما ليس مادياً من المعانى الكلية والألوهية فمنهج البحث الصحيح هنا هو المنهج العقلى الرياضى التعليمى الذى يعتمد على النظر الاستنباطى والاستدلال الذى أساسه العقل وحده.

وهنا فى منهج آخر يصلح للبحث فى العلوم الإنسانية وهو المنهج التاريخى ويعتمد على المتواترات والأخبار والأحاديث وهو قريب من طبع الناس وعاداتهم.

ثم يبين الكندى أن لكل علم منهجاً خاصاً به لايطلب لغيره يقول: "وكذلك ينبغى أن لاتطلب الاقناعات فى العلوم الرياضية بل البرهان، فأما إن استعملنا الاقناع فى العلم الرياضى كانت أحاطتنا به ظنية لا علمية... فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب فى العلم الرياضى اقناعاً، ولا فى العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً ولا فى أوائل البرهان برهاناً، فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا[1].

---

(١) رسائل الكندى، د. أبوريد، ص٤٥.

أدلة وجود لله عند الكندى

لم يخصص الكندى لاثبات وجود الله مباحث مستقلة بل هو يعـرض لـه من خلال دراسته لمجالات أخرى ومع ذلك قدم الكندى الكثير من الأدلة علـى وجود الله، منها تناهى جرم العالم وبالتالى حدوثه. ومنها الدليل الغائى أو دليل الإحكام والاتقان، ومنها دليل التركيب والكثرة والتغير والفساد التى نراهـا فـى عالمنا المحسوس، ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس فى البـدن الإنسـانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم.

وسوف نستعرض باختصار الأدلة التى أثبت بها الكندى وجود الله.

الدليل على تناهى العالم وحدوثه

فى بداية حديث الكندى عن العـالم يقـدم لنـا تحليـلاً مفصـلاً عـن مقـوم الأزلى حتى ينتهى منه إلى أن العالم لا ينبغـى أن يكـون أزليـا. فعنـده أن اللـه وحده هو الأزلى وما عداه حادث يقول الكندى: "إن الأزلى هو الـذى لم يجـب ليس هو مطلقاً، فالأزلى لاقبل كونيا لهوتيه، فـالأزلى هـو لاقوامـه مـن غيـره، فالأزلى لاعله لـه فـالأزلى لا موضـوع لـه ولا محمـول ولا فـاعل ولا سـبب. أعنى مامن اجله كان لأن العلل المقدمة ليست غير هذه"(١).

فليس هناك موجوداً أزلياً سوى الله وحده وما عـداه فحـادث متنـاه. اللـه ليس متزمنا أو متمكنا وما عداه فمتزمن متمكن.

ثم يسوق الكندى عدة أدلة لاثبـات تنـاهى جـرم العـالم وحدوثـه ولاثبـات ذلـك يثبـت تنـاهى الزمـان وتنـاهى الحركـة والجـرم ثـم يربـط الزمـان بـالجرم والحركـة بـالجرم فلازمـان بـدون جـرم ولا حركـة بـدون جـرم فهمـا مـن المضايفات فإذا وجد الجرم وجد الزمان واذا وجدت الحركة وجد الجرم.

---

(١) الفلسفة الأولى.

اثبات تناهي الزمان

الزمان متناه لأنه لايمكن أن يكون زماناً لانهاية له ويثبت الكندى ذلك بقوله لو كان قبل كل زمان زمان الى غير نهاية، ثم فرضنا فى هذا الزمان الذى لانهاية له نقطة ما، لما استطعنا أن نصل الى هذه النقطة أبداً لأننا لانستطيع أن نعبر أو نتجاوز اللامتناهى، من حيث أن قبل هذه النقطة زمانا لانهاية له.

يقول الكندى: "إن قبل كل فصل من الزمان فصلا إلى أن ننتهى الى فصل من الزمان لايكون فصل قبله، أعنى الى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة- لايمكن غير ذلك.

فإن أمكن ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية. فإذن لا ينتهى الى زمن مفروض أبداً، لأن من لانهاية فى القدمة الى هذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً فى الأزمنة الى مالانهاية له. وان كان من لانهاية الى زمن محدود معلوم، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى مالانهاية له من الزمان معلوماً. فيكون إذن لامتناه متناهيا وهذا خلف لايمكن.

وأيضاً ان كان لاينتهى الى الزمان المحدود حتى لاينتهى الى زمن قبله ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى الى زمن قبله وكذلك بلا نهاية. ومالانهاية له لاتقطع مسافته، ولايؤتى على أخرها، فإنه لايقطع مالانهاية له من الزمان، حتى ينتهى الى زمن محدود بته. والانتهاء الى زمن محدود موجود به، فليس الزمان فصلا من لانهاية، بل من نهاية اضطراراً فليس مدة الجرم بلانهاية"[1].

---

(١) الرسالة الأولى، ص٥٧.

الدليل على تناهي الحركة

يعرف الكندى الحركة بقوله إنها " تبدل حال الذات" وهنا يربط الكندى بين الحركة وبين الجسم المتحرك فحدوث صفات للذات أو زوال صفات عنها لايتم الا بالحركة، ومن ناحية أخرى فإن الكندى يربط بين وجود الجسم وبين الحركة والزمان، واذا كان الزمان متناهيا كانت الحركة متناهية ذلك لأن الزمان عند الكندى "مدة تعدها الحركة" فالأدلة التى قامت على حدوث الزمان تقوم هنا ايضا على حدوث الحركة، لأن الحركة لاتوجد الا بالزمان، فإذا كان الزمان الملازم للحركة حادثا وجب أن تكون الحركة حادثة ايضاً.

ولتفسير نهاية الحركة يقول الكندى، لكى تفسر ذلك أن ترجع كل حركة الى سكون قبلها والسكون لابد أن تسبقه حركة.. وهكذا تمتد السلسلة الى نهاية معلومة، تنتهى الى نقطة ابتداء معينة، لأن عبور اللاتناهى مستحيل.

لهذا وجب التسليم بوجود نقطة انطلاق، أو إن شئت ابداع، لكل من الزمان والحركة الأمر الذى يؤكد وجود المبدع الأول والمحرك الأول مؤيس الأيسات من ليس(١).

الدليل على تناهي الجرم وحدوثه

عرف الكندى الجرم بأنه "ماله ثلاثة ابعاد" يقول الكندى "ان قولنا عظم انما نعنى به أحد ثلاثة اشياء: اما ماله طول فقط أعنى به الخط، وأما ماله طول وعرض فقط، أعنى به السطح، وأما ماله طول وعرض وعمق أعنى به الجرم"(٢).

---

(١) نقلا عن د. فيصل عون، الفلسفة الاسلامية فى المشرق، ص١٤٦.

(٢) ايضاح تناهى جرم العالم، ص١٤٠.

وعلى ذلك فالأجسام التى يتكون منها العالم محدودة فى الحجم صغر هذا الحجم أم كبر والجسم أو الجرم عند الكندى ينحل الى مجموعة من الأجزاء متناهية فى الصغر والحجم، والجسم مادام محدوداً لابد أن يكون متناهيا أى حادث على حد تعبير الكندى، وقد قدمنا حدوث الزمان والحركة والدليل على ذلك وعرفنا أن الكندى قد ربط بين الزمان زمان الجرم وجب حدوث الجرم.

وبتناهى الجرم يستدل الكندى على تناهى العالم ومن ثم حدوثه فالعالم عند الكندى بمثابة جرم كبير وهذا الجرم يتألف عند الكندى من أجناس وأنواع وهذه الأجناس والأنواع متناهية محدودة ، ولما كان العالم مؤلف من مجموع هذه الأشياء المتناهية كان متناهيا فى جملته وحادث.

الدليل على حدوث العالم

بجانب ما قدمنا من استدلال الكندى على حدوث العالم بتناهى مكونات العالم من أجرام وأجسام مختلفة فى الحجم، يستدل الكندى بدليل آخر يعتمد فيه على مقدمات بديهية وهذه المقدمات هى:

١- كل الأجسام التى ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية.

٢- وكل الأجسام المتساوية ينبغى أن تكون الأبعاد التى بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة.

٣- كل جسم له نهاية لاينبغى أن يقال عنه أنه لانهاية له.

٤- الأجسام المتساوية إذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ومن ثم كان أكبر من الأجسام التى كان من قبل مساويا لها.

٥- الأجسام المتساوية مهما كان عظمها إذا جمعت معا كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه. بعبارة أخرى أن مجموع الأجسام المتناهية ينبغى أن يكون فى النهاية متناهياً.

بناء على هذه المقدمات يذهب الكندى إلى أن العالم لايمكن أن يكون متناهيا لأن الامتناه لايصح أن يقال فيه أنه أكبر أو أصغر من متناه آخر لأن من هذا شأنه له كم فكل ماله كم لابد أن يكون متناهياً ومالايتناهى فلا كم له وجرم العالم مجموع كميات إذن فالعالم فى جملته متناه.

يقول الكندى فى إثبات تناهى العالم: لنفرض أن جسم هذا العالم لانهاية له، ثم فصلنا من هذا الجسم الذى لانهاية له جزءاً معينا ثم أعدناه إليه فى هذه الحالة نحن أمام احتمالين بصدد الجزء الباقى.

اما أن يكون الجزء الباقى لامتناهيا، وحينئذ لو أننا أعدنا اليه الجزء الذى اقتطعناه منه (بالوهم) لكان الكل أيضا (بعد اضافة ما قطعناه منه) لامتناهيا. وهنا نجد أنفسنا أمام لامتناهيين أحدهما أكبر من الآخر. وهذا خطأ وتناقض، لأن كلمة أكبر وأصغر لا تصح إلا فى مجال الأحجام المتناهية، ومستحيل أن تسوى بين الكل والجزء. ومادام الأمر كذلك فإن الفرض القائل بأن العالم لامتناه فرض باطل. وعليه يكون نقيضه صحيحا وهو: العالم متناه سواء فى جرمه وزمانه ومكانه.

وإما أن يكون الجزء الباقى متناهيا فإنه إذا أزيد عليه المفصول منه المتناهى كان الجرم الناجم عنها جميعاً متناهى العظم والذى كان عنهما هو

الذى كان قبل أن يفصل منه شئ لامتناهى العظم. فهو اذن متناه لامتناه، وهذا خلف لايمكن(١).

وإذا ثبت حدوث العالم أى خلقه بعد أن لم يكن وان لابد للحادث من محدث أو موجد يوجده فإن الله موجود وموجد هذا العالم لاستحالة تسلسل العلل المحدثة بلانهاية، والشئ ليس ممكنا أن يكون علة ذاته(٢).

الدليل الثانى على وجود الله

وهو دليل الاحكام والاتقان وهو دليل يتحدث عنه القرآن الكريم فى غير ماسورة، وقد ورد هذا الدليل -كما يقول دكتور/ عبد الحليم محمود فى القرآن على أنه إخبار عن عناية الله تعالى بالكون والإنسان، ولم يرد على أنه دليل على وجوده سبحانه، إذ أن القرآن الكريم يعتبر وجود الله فطرة وبديهه فلايحتاج إلى دليل.

يقول الكندى: "إن فى الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول. أعنى مدبر لكل مدبر، وفاعلا لكل فاعل ومكونا لكل مكون وأولا لكل أول وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصلة بأضواء عقله، وكانت مطالبة وجد ان الحق، وخواصه الحق، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل"(٣). ثم قال: "فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعض لبعض، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، لأعظم

---

(١) دكتور/ فيصل عون، ص ١٦١.

(٢) رسائل الكندى، ص ٥٨.

(٣) الابانة عن العله الفاعلة للكون والفساد، ص ٢١٥.

دلالة على اتقان تدبير، ومع كل تدبير مدبر -وعلى أحكم حكمه- ومع كل حكمه حكيم- لأن هذه جميعا من المضاف"(١).

يذهب الكندى الى أن كل شئ موجود أمام العقل والحس يشير الى أن النظام المتقن المحكم الذى يسير العالم بمقتضاه، وكون الأشياء عله لبعضها البعض يشير إلى أن وراء هذا مدبر حكيم، ودعى من يريد معرفة الله أن يعتمد على عقله النير وأن يكون موضوعيا فى حكمه.

ثم يشبه الكندى الله المدبر للعالم بالنفس المديرة للجسم فمن أقواله التى ذكرها عبد المنعم حماده فى كتابه: فى العالم تدبير متقن فلة مدبر حكيم، وهذا التدبير أشبه بتدبير النفس للبدن مما دفع القدماء إلى وصف الإنسان بأنه عالم صغير.."

الدليل الثالث على وجود لله

وهذا الدليل قائم على الكثرة فى الموجودات، فيرى الكندى أنه لايمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحده ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو ما يلحق بالمحسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة، وهذه العلة أمر آخر غير الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل إلى مالانهاية، ولايمكن أن يكون شئ بالفعل بلا نهاية فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف منهما وأقدم إذ العلة قبل المعلول بالذات(٢).

---

(١) من رواد الفلسفة الاسلامية نقلا عن: رسالة الابانة عن العلة الفاعلة، ص ١٠٢.
(٢) د. محمد على أبو ريان، قرارات فى الفلسفة، ص٣١٤.

الصفات الإلهية

بعد أن بينا الأدلة التى قال بها الكندى لاثبات وجود الله نوضح الصفات التى وصف الكندى بها الله وهذه الصفات هى:

١- الله قديم أزلى

الله سبحانه وتعالى أزلى ليس حادثاً، والا لكان من العالم لأن العالم حادث معلول، والحادث المعلول لابد له من علة تغيره تمام المغايرة، اذن هذه العلة هى الله فهو أزلى غير معلول غير قابل للتغير والتبدل وهو تام من كل وجه، يقول الكندى فى ذلك: "الأزلى لايفسد..." والاستحالة تبدل فالأزلى لايستحيل، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام، فالانتقال استحالة ما.. فالأزلى لاينتقل الى تمام لأنه لايستحيل.. والتام هو الذى له حال ثابتة يكون بها فاضلاً والناقص هو الذى لاحال له ثابتة يكون بها فاضلاً.. فالأزلى لايمكن أن يكون ناقصاً، لأنه لايمكن أن ينتقل الى حال فيكون بها فاضلاً، لأنه لايمكن أن يستحيل الى أفضل منه ولا إلى أنقص منه تبة.. فالأزلى تام اضطراراً"(١)

٢- الله هو الفاعل الحق

ويقصد الكندى بالفاعل الحق أى المبدع الموجود للأشياء من العدم مؤيس الأيسات عن ليس" فما دام قد ثبت أن العالم حادث وأن الله هو المحدث فمعنى ذلك -ضرورة وبداهة- أن الله أوحده عن العدم والايجاد عن العدم من الأمور التى لا تتأتى إلا عن الله.

ولكى يوضح الكندى أنصاف الله تعالى بأنه الفاعل الحق بين أولا ماهو الفعل الحق، لأن الفاعل ماله فعل وصاحب الفعل الحق هو الفاعل الحق. فالفعل الحق عند الكندى أول وثان، فأما العقل الحق الأول فهو الايداع" أى

---

(١) فى الفلسفة الأولى.

تأييس الأيسان عن ليس" أى ايجاد الموجودات عن عدم. وأن العقل الحق الثانى الذى يلى الايداع هو أثر المؤثر فى المؤثر فيه.

ثم بين الفاعل الحق فهو المبدع أو الموجد من عدم أى الذى يصدر عنه الفعل الحق الأول وهذا الفعل خاص لله تعالى وليس لغيره لأن غير فاعل بالمجاز لا بالحقيقية.

والفاعل الحق هو المؤثر الذى لايتأثر فهو الذى يؤثر فى الغير دون أن يتأثر، وأما الفاعل بالمجاز فهو الذى يؤثر فى غيره ويتأثر بغيره فهو فاعل ومنفعل أما الله فهو الفاعل الحق الذى لاينفعل وهو علة كل شئ وكل شئ معلول له وأدل الموجودات فاعل فى غيرها متفعلة بالفاعل الأول الحق وهو الله والمفعلات كلها هو مادون الله.

يقول الكندى فى ذلك: "ينبغى أن نبين ما الفعل، وعلى كم ضرب يقال الفعل فنقول : ان الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصه لله تعالي الذى هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع.

فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر، فإذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هويته. فأما المنفعل هو المتأثر من تأثير المؤثر أعنى المنفعل عن الفاعل.

فإذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بته هو البارى، فاعل الكل جل ثناءه."

ثم بين الكندى أن ماغير الله فاعل بالمجاز وبين معنى ذلك فقال: "وأما مادونه، أعنى جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة أعنى أنها كلها متفعله بالحقيقة".

ثم بين أول هذه المنفعلات في العالم فهى منفعله عن الله ثم بعضها عن بعض بعد ذلك الى أن ينتهى الى المتفعل الأخير، والمنفعل الأول المنفعل عن الله والله هو العله الأولى لجميع المنفعلات.

يقول الكندى: " فأما أولها فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض فإن الأول منها ينفعل فينفعل عن انفعاله آخر وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى الى المنفعل الأخير فيها فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، اذ هو علة الثالث القريبة من انفعاله حتى ينتهى الى آخر المفعولات".

ولما كانت سلسلة المفعولات لابد وأن تنتهى عن فاعل حقيقى ليس منفعل كان هذا الفاعل هو الله. يقول الكندى: "فأما البارى، تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط، بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بته، إلا أنه عله قريبة للمنفعل الأول وعله بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته"(١).

وعلى ذلك فالله هو الفاعل الحق أى الخالق البارى المؤثر الذى لا يتأثر وهو الفاعل سواء بتوسط أو بغير توسط.

---

(١) فى الفاعل الحق الأول التام، ص ١٣٤- ١٣٦.

٣- الله هو الواحد الحق

من الصفات الجوهرية الأساسية التى ذكرها الكندى من صفات الله هى الوحدانية، فالله تعالى واحد بسيط لا شريك له ولا تركيب فيه فهو وحده محض خال من كل أنواع الكثرة وذلك لأنه لو كان مركبا أو يحتوى على كثرة فهو محتاج لمركب وهكذا يتسلسل الى مالانهاية.

فإذا كان هناك آلهه عده فلابد من اشتراكهم فى شئ يعمهم وشئ خاص فاصل كل اله عن الآخر اذن يكون الإله مركب مما يعمهم جميعا ومن الفاصل واذا كان مركب هكذا فلابد من وجود مركب له الى مالانهاية إذن فالله واحد ليس بمركب أو متكثر.

يقول الكندى فى إثبات وحدانية الله سبحانه: "والمحدث لاتجلو أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان كثيراً فهم مركبون لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم، أى لأنهم أجمعين فاعلون، والشئ الذى يعمه شئ واحد إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم، لا أعنى بالكل واحداً دون الآخر.

والمركبون لهم مركب لأن مركبا ومركبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل، فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول وان كان كثيراً وفاعل الكثير كثير دائما، وهذا يخرج بلانهاية. وقد اتضح بطلان ذلك فليس للفاعل فاعل.

فإذن ليس كثيراً، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً، لايشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة، وليست

فيه بته، ولأنه مبدع وهم غير مبدعين، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم."(١)

والكندى يقصد بالواحد الحق أنه ليس كمثله شئ فالواحد الحق ليس عدد، ولاجنس ولا فصل..، فهو منزهه عن كل ما يتصف به الموجودات يقول الكندى فى ذلك: "..الواحد الحق ليس هو شئ من المعقولات(٢) ولا هو عنصر ولاجنس ولا نوع ولاشخص، ولا فصل ولا خاصة ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس ولا عقل، ولاكل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة الى غيره، بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هو المركب ولا كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التى ذكرنا، ولا يلحقه ما يلحق شيئا منها.. وإذ هذه الذى ذكرنا أبسط ماهى له، أعنى ماتقال عليه فما تقال عليه أشد تكثراً.

فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ولا ذو صورة ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة ولا موصوف بشئ من باقى المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة ولا ذو عرض عام، ولا متحرك ولا موصوف بشئ مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة، فهو إذن وحدة فقط محض، أعنى لاشئ غير وحدة وكل واحد غيره فمتكثر، فإذن الوحدة إذ هى عرض فى جميع الأشياء فهى غير الواحد الحق.

والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لايتكثر بته بجهة من الجهات ولا نيقسم بنوع من الأنواع، لامن جهة ذاته، ولا من جهة غيره ولا هو زمان ولا

---

(١) رسائل الكندى ، ابو ريده، ص١٦٤.

(٢) ربما كان الصواب المقولات.

مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بته"(١).

وقد أقام الكندى أدلة على عدم اتصاف الله بكل ما ذكر آنفا مما هو من خصائص الأجسام والموجودات غير الله مما لايسع المقام هنا لذكرها، ومما يكفى التنبيه عليه هنا أن الكندى أراد يوصف الله بأنه الواحد الحق أنه واحد فى صفاته واحد فى ذاته وواحد فى أفعاله ليس كمثله شئ من مخلوقاته البته.

(١) رسائل الكندى، ص ١٠٤- ١٠٥.

. صلة الله بالعالم

عرفنا مما سبق أن العالم عند الكندى حادث وكل حادث يحتاج الى محدث يحدثه وعلة تخرجه من العدم إلى الوجود ولما كان استحالة تسلسل العلل بلا نهاية فلابد وأن يكون هناك علة أولى هى علة العلل وليست معلولة لغيرها هذه العلة هى الله تعالى.

الكندى كفيلسوف مسلم حاول التوفيق بين ثقافته الفلسفية العقلية وبين ثقافته الإسلامية فلم يكن بوسعه إنكار إطراد الحوادث فى الطبيعة ولم يكن فى وسعه إنكار أن العالم يسير على قانون ثابت، ولكنه من ناحية أخرى لم يسعه إنكار النظر فى النص الدينى الذى يقول أن هذه الأحوال دائمة منذ الأزل والى الأبد فهناك بعض الحوادث التى يمكن أن يقول عنها المرء أنها خارجة عن قانون العالم المطرد.

وهنا حاول الكندى الجمع بين القانون المطرد الثابت فى العالم وبين عناية الله وتدبيره لهذا العالم، وعلى ضوء ذلك قال الكندى بأن هناك علة أولى ليست داخل العالم وليست قسما منه ولا موجوداً من موجوداته، لم يكن حال فيه أى موجود من موجودات هذا العالم ولا ينبغى لها أن تحل فيه، وهذه العلة الأولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم، هذه العلة كان عنها العالم، بحيث لم يكن للعالم وجوداً بدون العلة الأولى. هذه العلة الأولى عند الكندى هى المبدعة للكل عن لاشئ والمصورة لهذا العالم على الصورة التى هو عليها، فالعلة الأولى عند الكندى هى الله كما سبقت الإشارة إليه.

فالعلة الأولى كما يقول الكندى أوجدت الأشياء من العدم وهى الفاعل الحق لكل المفعولات التى يحتويها العالم، فالله هو خالق هذا العالم من عدم.

وعلى ذلك فصله الله بالعالم عند الكندى صلة خالق بمخلوق وفاعل بمنفعل وقادر بمقدور، فكل شئ فى هذا العالم لم يأت وليد المصادفة والاتفاق إنما يأتى موافقاً للإرادة الإلهية وطبقاً لمشيئتها. وصلة الله بالعالم صلة رعاية وعناية من جهة الله صلة تكوين وإحداث ثم إعدام، صلة طاعة وسجود وتسبيح بالحمد والشكر والثناء.

فكرة الوساطة عند الكندى :

يرى الكندى أن الصلة بين الله واجب الوجود وبين العالم أى ممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل، وبين الواحد من كل وجه وبين المتكثر كثرة غير متناهية وبين الكامل والناقص، لكنه يرى أن الصلة بينهما ليست مباشرة لصعوبة ذلك ذهنيا ولذلك يقول الكندى بوجود واسطة تنقل أثر الفاعل على القابل أو أثر واجب الوجود إلى ممكن الوجود، وبهذه الواسطة تقليل من الهوة بين الطرفين.

فالواسطة بينهما إن كانت متعددة فالذى يلى الفاعل ناقلا أثره الى ما يأتى بعده وهذا للذى يليه حتى اذ انتهت سلسلة الوساطة مما يلى العالم يكون هو المتصل به مباشرة، وهو الذى ينقل اليه مباشرة أثر الفاعل الأول، ويترتب على ذلك أن الذى يلى الفاعل مباشرة من سلسلة الوساطة أشرف فى الوجود وأعلى قيمة وأقل كثرة من الذى يأتى بعده.

ويرى الكندى أن كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل أثر ما فوقها الى ما تحتها وليس العكس: فبين الله الذى هو واجب الوجود، وأصل العالم الذى هو الإمكان، يتصور الكندى أن يفترض وجود العقل ثم النفس الكلية.

والعقل فى نظره هو أول مخلوق لله، وبعد ما منحه الله الوجود الحقيقى أودع فيه قوة التأثير فيما دونه، وهو الذى بعده، وهى النفس الكلية وهى ثانى مخلوق وجد بعد العقل وقد منحت الوجود الحقيقى من العقل، وأعطيت قوة التأثير فيما دونها، أو فيما بعدها. والذى بعدها هو أصل العالم، وهو المادة أو الإمكان وعن طريق النفس الكلية وجد العالم فوجدت الأفلاك والسماوات وتشكلت المادة جزئية مختلفة لاحصر لها طبق إرادة العقل، أو عن طريق هذه النفس وجد العالم كله لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل فى إيجاده.

فالصور العقلية التى رسمها الكندى هى الله والمادة وبينهما بالعقل فالنفس الكلية و المادة هى أصل العالم المتكثر الذى لاتحد كثرته، وعن طريق العقل أولا ثم النفس الكلية ثانيا تشكلت المادة وتصورت بصور مختلفة فعن طريقهما على التتابع نقل تأثير الله في العالم وهو إيجاده العالم وخلقه له. [1]

ماقاله الكندى منتخب من عدة مدارس فلسفية قديمة فقد أخذ من أفلاطون فكرة الوساطة (النفس الكلية) وأخذ من أرسطو التعبير بالواجب والممكن ومن الأفلاطونية الحديثة زيادة العقل فى مرتبة الوسطاة عما قال به أفلاطون. فقد أقام أفلوطين ثم حكمت مع وحدانية ما تقدم [illegible] الطبيعة يصدر عن العقل ثم النفس ثم الهيولى" الإله للكندى X

ومن ناحية أخرى يرى الكندى أن فكرة الوساطة تتفق مع الدين حيث أن المؤثر والفاعل الأول الحقيقى هو الله فتكون فكرة الوساطة تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ككل مسائل الفلسفة فى نظر الفلاسفة المسلمين.

ولا يرى فى صدورها صدوراً ضرورياً [1] كما قال أفلوطين فوجود العالم من النفس لحكمة مقصودة.

١- ايساغوجى لفرفوريوس الصورى ص ٢٢

١- أحمد فؤاد الأهوانى

نظرية المعرفة عند الكندى

ترتبط نظرية المعرفة عند الكندى بالموجودات الموجودة فى العالم بالفعل فالشئ المدرك لابد وأن يكون له وجود خارجى، ومالايدرك لاوجود له فى الخارج والواقع.

وإلى كانت الوجودات حسية، وهى الأشياء الجزئية وهى أفرادات الوجودات أو الجواهر الجزئية المتعينة أى الأشخاص وعقلية وهى الأنواع والأجناس وهى جواهر عقلية أو معانى عامة كلية مجردة فى الذهن. يقول الكندى: "وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسى ووجود عقلى إذ الأشياء كلية وجزئية أعنى بالكلى الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص وأعنى بالجزئية الشخاص للأنواع"(١).

أقول لما كانت الوجودات حسية وعقلية كانت بالمعرفة والادراك حسى أو عقلى وتبعاً للادراك حسى أو عقلى كان للشئ الواحد وجوه متعددة من الوجود بحسب تعدد صوره المدركه. يقول الكندى: "وإذ كل مدرك بالحس أو العقل، إما أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضيا، فإن الحركة موجودة فى النفس أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس وشتى آلام كالغضب والفرق، والفرح والحزن وما كان كذلك فالفكرة متكثرة ومتوحدة اذ لكل كثرة كل وجزء إذ هى معدودة، وهذه أعراض النفس.."(٢)

وهذه الصور للادراك والمعرفة المتنوعة لشئ واحد تترابط بها مصادر المعرفة المختلفة من حس بأنواعه وعقل بقواه المتنوعه فإدراك النار فى

---

(١) الفلسفة الأولى، ص ٣٨.

(٢) فلسفة الاسلاميين، سامى نصر، ص٨٢.

التنور يكون بالبصر وادراك حرارتها باللمس وهما حسيان، وأما إدراك مفهوم النار في العقل والنفس أو الذهن فيكون بالتخيل أو التصور وهما صورتان من صور الادراك العقلي المجرد وهنا يجتمع الحس مع العقل لفهم ومعرفة وجود النار.

مصادر المعرفة

آلات المعرفة عند الكندي:

حسية　　　　عقلية　　　　اشرافية

أولا: المعرفة الحسية

آلات المعرفة الحسية عند الكندي هي الحواس وهذه موجودة في الانسان والحيوان على السواء والأشياء التي يتأثر بها الحس محسوسة والادراك الحسي متغير ليس ثابت عند الجميع وذلك لأن المحسوسات متغيرة غير ثابتة لا في الزمان أو المكان أو الحركة.

وهذه المعرفة التي يدركها الحس تنتقل من الحس إلى المصورة وتؤديها المصورة الى الحافظة، ويتمثل الحس في نفس الانسان. فله صورة موجودة في النفس والمحسوسات مادية دائما، وهذا النوع من الإدراك أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة (١) على حقيقتها.

يقول الكندي: " إن الوجود الانساني وجودان. أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، وهو وجود الحواس التي هي لنا منذ بدأ نشوئنا وللجنس العام لنا وللكثير من غيرنا، أعني الحي العام لجميع الحيوان، فإن وجودنا بالحواس، عند مباشرة الحس محسوسة، بلا زمان ولا مؤونه، وهو غير ثابت لزوال ما بناشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواعب الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير التساوي وتغاير الكيفية فيه الشبيه وغير الشبيه

(١) حقا تعدك أشياء وماصيا تل المعقولة

والأشد والأضعف، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل، وهو الذى تثبت صورة فى المصورة، فتؤديها الى الحفظ فهو متمثل ومتصور فى الحى، فهو وإن كان لاثبات له فى الطبيعة، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاس .بدأ لوجدانه بالحس مع مباشرة الحسّ غواه. والمحسوس كله ذو هيولى أبداً، فالمحسوس أبداً جرم وبالجرم."(١) والشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس" "واذ الحواس واجدة(٢) الأشخاص فكل متمثل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس.

المعرفة العقلية

المعرفة العقلية أو الادراك العقلى وهو ادراك الأجناس والأنواع، فإنه غير واقع تحت الحواس وليس له وجود حسى، وانما إدراكه يكون بواسطة قوة من قوى النفس. يقول الكندى: "وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعنى الانسانية، هى المسماه العقل الانسانى."(٣)

وأما مصادر المعرفة العقلية: هى (١) المبادئ الفطرية الموجودة فى العقل بالضرورة يقول الكندى: " فإما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس متمثلا للنفس، لأن المثل كلها محسوسة بل هو مصدق فى النفس محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً، كهو لاهو، غير صادقين فى شئ بعينه ليس بغيرى، فإن هذا وجود للنفس لا حسى، اضطرارى لايحتاج الى

---

(١) فى الفلسفة الأولى، ص٣٨.
(٢) مدركه.
(٣) الفلسفة الأولى، ص٣٨.

متوسط، وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس، لأنـه لامثال لـه، لأنـه لا لـون ول صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس له، بل هو إدراك لامثالى."(١)

(٢) وطريق آخر للمعرفة العقلية هو المعقولات الكلية التى تأتى بطريق الاكتساب والتعليم والنظر أى من الخارج، والذى يكتسب من الخارج هو الأنواع والأجناس أو المفهومات الكلية التى نحصل عن طريق تجريد للمعانى العامة المشتركة بين أفراد النوع الواحد أو الجنس الواحد، وهذا لايتم إلا بعد استقراء ونظر وقياس واستنتاج ثم تجريد، وهذه المراحل كلها تدل على المعرفة الكسبية لا الضرورية أو الفطرية."(٢)

وهذا النوع من الادراك ليس له صورة ولا متمثلا فى النفس وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة فالمتمثل للنفس ماله وجود حسى مادى فالحس يدرك المحسوس ثم ينقله للصورة والمتخيلة فيكون متمثلا فيها عند غياب الصورة المادية المحسوسة، أما هذا النوع من المعرفة هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة واستبقاء للمشترك العام فان معنى الانسان هو الحيوانية والناطقية وهو المشترك العام بين جميع أفراد النوع فالإنسانية لاصورة لها تتمثل فى الذهن(٣).

والكندى يرى أن المعرفة بنوعيها اضطرارية وليست اختيارية أو ارادية بمعنى أن طبيعة الإنسان العاقل وتعريفه ووظيفته الأساسية ترتكز أساساً حول هذه المعرفة، وكأن الانسان وجد ليدرك لينظر ليعرف ليرى ليعاين ليتعقل سائر الأشياء التى حوله ويتأمل فيها ويستنبط منها الأدلة على

---

(١) الرسالة الأولى، ص ٣٩.
(٢) سامى نصر، فلسفة الاسلاميين، ص٨٦.
(٣) التفكير الفلسفى فى الاسلام، ص ٢١٥.

قصورها على ايجاد ذواتها وأنها مفتقرة الى موجد منحها الوجود والاستمرار فى الوجود؟

يقول الكندى: "إن جسم الكل ليس خارجا منه خلاء ولا ملاء أعنى لافراغ ولا جسم، وهذا القول لايتمثل فى النفس، لأن لاخلاء ولا ملاء" شئ لم يدركه الحس، ولا الحق "حسى فيكون له فى النفس مثال أو يظن له مثال وانما هو شئ يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات بالتى تقدم". "وذلك أن نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه والمكان والمتمكن من المضاف الذى لايسبق بعضه بعضاً، فإن كان مكان كان متمكن اضطراراً، وان كان متمكن كان مكان اضطراراً، فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن، ونعنى بخلاء مكانا بلا متمكن، فليس يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود"(١).

الإدراك الاشرافى عند الكندى

كثير من الفلاسفة يقتصر فى تحديد آلات المعرفة على الحس والعقل أما الكندى فإنه يرى أن هناك طريقاً آخر للمعرفة هو الطريق الإشرافى.

هذا الادراك يتأتى عن صفاء النفس وهو دون مرتبة العلوم النبوية التى مصدرها الوحى. يقول الكندى: "إن النفس إذا كانت وهى مرتبطة بالبدن، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس، كثيرة البحث والنظر، فى معرفة حقائق الأشياء، اتصقلت صقالة ظاهرة، واستنارت بقبس من نور البارى بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر، فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ولمعرفتها، كما يظهر صور خيالات ستائر الأشياء المحسوسة فى المرآة، إذا كانت صقيلة. وإذا بلغت هذه النفس مبلغا فى الطهارة، رأت فى النوم عجائب

---

(١) الفلسفة الأولى ، ص٤١.

من الأحلام وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته، فتلتذ حينئذ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب، والنكاح والسماع، والنظر والشم واللمس، لأن هذه لذات حسية دنسة تعقب الأذى، وتلك لذة إلهية، روحانية ملكوتية، تعقب الشرف الأعظم، والشقى المغرور الجاهل: من رضى لنفسه بلذات الحس، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته" وهذه النفس لاتنام مطلقا، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس فتعلم كل مافى العلم، وكل ظاهر وخفى، وكلما ازدادت صقالا ظهر لها وفيها، معرفة الأشياء.(١)

أما العلوم النبوية فطريقها الوحى والالهام وبذلك فهى تختلف عن علوم الفلاسفة التى تعتمد على البحث والتأمل والنظر. يقول الكندى: "إن علم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها الله، جل وتعالى علواً كبيراً أنه بلا طلب.

ولا تكلف ولا بحث ولا تمثيله بالرياضيات والمنطق ولابزمان بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته فإن هذا العلم خاصة الرسل صلوات الله عليهم، دون البشر وأخذ خوالجهم العجيبة أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر إذ لاسبيل لغير الرسل من البشر الى العلم الخطير من علم الجواهر التوانى الخفية والى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضيات الذى ذكرنا ومع زمان"(٢)

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام، ص٢٢٠.

(٢) رسالة فى كمية كتب ارسطو من كتاب فلسفة الاسلاميين، ص٦١.

النفس والعقل عند الكندى

مبحث النفس والعقل من المباحث التى لها صلة مباشرة بالوجود الإنسانى من ناحية وبالمعرفة من ناحية أخرى، وله صلة غير مباشرة بمسائل دينية مثل خلود النفس والبعث والحساب.

إن صلة العقل بالنفس صلة خاص بعام فالعقل قوة من قوى النفس الناطقة، ولذلك نبدأ بالحديث عن النفس ثم نعقبه بالحديث عن العقل.

يعرف الكندى النفس بأنها ".. بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس".

والمقصود ببساطة النفس انفرادها عن البدن ومباينتها له، وهى شريفة لأن جوهرها من البارى جوهر إلهى أى أنها جوهر إلهى روحانى، ولذلك فهى تغاير النفس الغضبية من جهة والشهوانية من جهة أخرى وتسيطر عليهما وتتحكم فيهما مما يدل على مغايرتها لهما. يقول الكندى: "إن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان مع بعض الأوقات فتحمله على إرتكاب الأمر العظيم، فتضادها هذه لنفس، وتمنع الغضب أن يفعل فعله، كما يضبط الفارس الفرسى إذا هم أن يجمح به".. وهذا دليل على أن القوة التى يغضب بها الإنسان غير هذه التى تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه، لأن المانع لامحالة غير الممنوع، لأنه لايكون شئ واحد يضاد نفسه، فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات الى بعض الشهوات، فتفكر النفس العقلية فى ذلك إنه خطأ، وإنه يؤدى الى حال ردية، فتمنعها عن ذلك وتضادها، وهذا أيضاً دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى"(١).

---

(١) الكندى، أحمد فؤاد الأهوانى، ص٢٤٠.

مـ رواد الفلسفة الإسلامية ص١٠٥

فالنفس عند الكندى لأنها صدرت عن الإله فهى لذلك تتشابه معه كثير الشبه ولعل هذا التشابه هو مادعى الكندى إلى أن يأخذ من تدبيرها للبدن دليلاً على وجود الله المدبر للعالم- كما ذكرت من قبل، فحاجة البدن للنفس المدبرة لحاجة العالم الى تدبير الإله ونظامه واحكامه، وكأنه تعالى نفس كبيرة أو نفس كلية للعالم، وإذا كانت النفس هى المديرة للبدن فهى جوهر الانسان فى كونه ذاتاً عاقلة وهى مصدر وجود الحركة والحياة والفاعلية فى كل ماله نفس، وهى مصدر للحس وإن كانت روحانية لامادية ولايمكن ادراكها حسياً.

والنفس عند الكندى- كما ذكرت من قبل- إذا تجردت من الدنيا تستطيع أن تبلغ العلم، وهذا التجرد للنفس يسمو بها من العالم السفلى الدينوى ويرفعها الى عالم العقل فوق الفلك، فتصبح فى نور البارى فترى "بنور البارى كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر وعلانية"(١).

وهى لاتنام البتة وانما هى دائمة علامة يقظة، بدليل ما يراه الانسان وهو مركب من بدن ونفس من عجائب الأحلام أثناء النوم أى عند توقف الحواس عن العمل. وهو الرؤيا. يرجع الكندى الرؤيا الى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل هى المصورة، والمصورة تعمل فى اليقظة كما تعمل فى النوم، إلا أنها فى النوم أظهر، ويعرف الكندى الرؤيا بأنها: "استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس".

والنفس "موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية" بمعنى أن صورة المحسوس الخارجى موجود فى النفس، وكذلك المعقولات التى هى الأنواع والأجناس، فإن لها وجوداً خارجيا ووجوداً ذهنيا فى النفس.

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، ص ٣١٨، وفى الفلسفة الاسلامية.

وهى باقية خالدة لا تغنى بغناء البدن، وهذا يتفق مع تعريفها عنده بأنها جوهر الهى روحانى وأنها من نور البارى ومن جوهره، فإذا فارقت النفس البدن صارت فى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه. وإذا تجردت وفارقت هذا البدن صارت فى علم العقل فوق الفلك وصارت فى نور البارى، ورأت البارى عز وجل، وطابقت نوره، وصلت فى ملكوته، وهذا للنفس التى تظهر من الدنس والخبائث وأما غيرها فتصعد إلى هذا المكان بعد أن تتطهر من الدنس والخبث(١).

يقول الكندى: "ان مسكن الأنفس العقلية إذا تجردت هو- كما قالت الفلاسفة القدماء- خلف الفلك، حيث نور البارى" ، وليست كل نفس تفارق البدن نصير إلى ذلك المحل، لأن الأنفس التى تفارق وفيها دنس وخبث، تصير إلى فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان، حتى إذا تهذبت ونقت، إرتفعت إلى فلك عطارد، ثم تتدرج فى الصعود فى الأفلاك، إلى الفلك الأعلى، ومنه الى عالم العقل وراء فلك القمر، فتصير فى عالمها الذى هو عالم الربوبية"(٢).

والنفس المفارقة هى النفس الناطقة العاقلة لأنها هى الأكثر استقلال عن البدن والأقرب الى مخالفته والتميز عنه فى أفعالها عن القوى الغضبية والقوة الشهوانية اللتان هما قوتان للنفس مع القوى الناطقة العاقلة.

العقل

يذهب الكندى الى التقسيم الرباعى للعقل فيقول: "إن العقل على أنواع أربعة: الأول منها العقل الذى بالفعل أبداً. والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس. والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوى الى الفعل، والرابع العقل

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، ص ٣١٨، وفى الفلسفة الاسلامية.

(٢) الكندى، فيلسوف العرب، الأهوانى، ص٢٥٢.

الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع".

ثم يعيد الكندى ذلك فيقول: "فإذن العقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى، وأما ثان وهو بالقوة للنفس مالم تكن النفس عاقلة بالفعل، والثالث هو الذى بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها كالكتابة فى الكاتب، فهى له معدة ممكنة قد اقتناها وثبتت فى نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء، وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس، متى أخرجته مكان موجوداً لغيرها منها بالعقل"(١).

فالعقل عند الكندى أربعة أقسام: أولها العقل الذى هو بالفعل دائما وهو علة جميع المعقولات فهو عنده فيما يرجح الله والعقل الأول الغير مخلوق.(٢)

وثانيها: العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة.

وثالثها: العقل كعادة وهو الذى فى النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة فى الكاتب.

ورابعها: عقل هو فعل به تظهر النفس ماهو فيها بالفعل.

والعقل الأخير عند الكندى- كما يقول د. سامى نصر- يبدو أنه الفعل الإنسان ذاته.

أما إخراج القوى الى العادة أو خروج العقل من القوى الى الفعل فيرى انه من فعل العلة الأولى أعنى العقل الذى هو بالفعل دائما، فالعقل الذى يخرج من القوى الى الفعل هبة من الله ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد(٣).

---

(١) رسالته فى العقل.

(٢) نماذج من فلسفة الاسلاميين، ص٩٦.

(٣) د. سامى نصر، نماذج من فلسفة الاسلاميين، ص٩٦.

وان كانت الحواس لاتنال محسوساتها إلا وهى فى موادها ولاتدركه فى غيبته بل لابد من وجود المحسوس أمام الحس حتى يناله، فإن العقل بدرجاته ابتداء من العقل الذى هو فى الانسان بالقوة- أو العقل المادى- حتى العقل الأخير من شأنه استخلاص الكل من الجزء، واستخلاص الصورة من المادة، ومن شأنه التمييز بين الخصائص الكلية المشتركة الثابتة، والصفات العارضة، ولذلك بالعقل له القدرة على إدراك موضوعاته سواء فى حضورها وفى غيبتها. يقول الكندى: ".. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعنى الانسانية هى المسماه العقل الانسانى."

وبين الحس والعقل قوى متوسطة هى القوى المصورة أى المتخيلة وهى القوى التى توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا، أى أن تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها، وتستطيع مثلا أن تركب إنساناً برأس أسد، وقد تعمل هذه القوى أعمالها فى حالة النوم واليقظة".

والقوى الحافظة وهى تقبل الصور التى تؤديها إليها المصورة وتحفظها أو هى الذاكرة.

القوى الغضبية وهى التى تتحرك على الإنسان فى بعض الأوقات فتحمله على إرتكاب الأمر العظيم. وكذلك القوى الشهوانية وهى التى تتوق فى بعض الأوقات الى بعض الشهوات، وأخيراً القوى الغاذية والقوى المنمية.

الفارابـــى

مولده ونشأته :

هو محمد بن محمد بن طرخا أبو نصر الفارابى تركى الأصل ولد فى بلدة "وسيج" وهى بلد صغيرة تقع فى اقليم "فاراب " ببلاد الأتراك.

توجه الفارابى إلى بغداد مصدر إشعاع الثقافة والعلم آنذاك، ثم بدأ يتلقى العلوم والمعارف على يدى المفكرين والعلماء مثل "أبوبشر متى بن يونس" الذى اشتهر بفن المنطق فدرس الفارابى المنطق على يديه.

ثم ذهب الفارابى إلى حاران وتدرس الطب على يد طبيب نصرانى هو يوحنا بن جيلان ودرس أيضاً قدراً لابأس به من المنطق، ثم عاد الفارابى مرة ثانية إلى بغداد- كما يذكر ابن خلكان- وقرأ بها علوم الفلسفة ودرس جميع كتب أرسطو وتمهر فى إستخدام معانيها والوقوف على أغراضه فيها.

وظل فى بغداد فترة من الزمن مكبا على دراسة الفلسفة حتى برع فيها يقول ابن خلكان:" ولم يزل أبونصر ببغداد مكبا على الإشتغال بهذا العلم والتحصيل له إلى أن برز فيه رفاق أهل زمانه، وألف بها معظم كتبه، ثم سافر الى دمشق ولم يقم بها، ثم توجه الى مصر.. ثم عاد إلى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدول بن حمدان فأحسن إليه"؟.

يقول ابن خلكان ".. وكان الفارابى منفرداً بنفسه، ولايجالس الناس وكان مدة مقامه بدمشق لايكون غالباً إلا عند مجتمع ما أو مشتبك رياض.. وكان أزهد الناس فى الدنيا، لايحتفل بأمر مسكن ولا مكسب. ,اجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم.وهو الذى إقتصر عليها لقناعته، ولم يزل على ذلك إلى أن توفى (فى سنة ٣٣٩ هـ). بدمشق. وصلى عليه

سيف الدولة فى أربعة من خواصه. وقد ناهز ثمانين سنة. ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير رحمه الله"(١).

أطلق عليه لقب المعلم الثانى بعد المعلم الأول أرسطو نظراً للدور الكبير الذى قام به فى نهضة الفلسفة الإسلامية واثراء الدراسات الفلسفية، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية سواء بالشرح والتحليل والنقد، والتعليق، والتلخيص، والتفسير.

وبجانب الفلسفة فقد كان عنده علم بكل فرع من فروع المعرفة وله فيها كتاب فكان عالما بالرياضيات والطب والموسيقى، والمنطق. "ثم له بعد ذلك كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولاذهب أحد مذهبه فيه، ولايستغنى طلاب العلوم كلها عن الإهتداء به"(٢).

وله مؤلفات كثيرة لم تقتصر على شروح كتب اليونان فله فى علم النفس والإلهيات ورسائل فى العقل والمعقول و"النفس" وقوى النفس" "والواحد والوحدة" و"الجوهر" و"الزمان" و"المكان" و"المقاييس"(٣).

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ، جـ٥ ، ص ١٥٣، ١٥٤.
(٢) الطبقات ، ص٦١.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية.

تعريف الفلسفة عند الفارابى :

يعرف الفارابى الفلسفة فيقول: ".. الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة.. (فإن) موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية وإما سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنه لايوجد شئ من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية". (١)

فالفارابى يرى أن الفلسفة هى معرفة الحق لأى فرع من فروع العلم فهى شاملة لكل العلوم، وهى بجانب ذلك "معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله، وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بقدر طاقة الإنسان". (٢)

إذن لاينبغى أن يكون ثمة خلاف بين الفلسفة والدين من ناحية فالهدف واحد وهو معرفة حقيقة الأشياء والكشف عنها، ومن ناحية أخرى فإن الفلسفة فى مسارها الطويل واحدة فلا ينبغى أن يكون هناك تناقض أو تعارض بين الفلاسفة، ولذلك رأى الفارابى أنه بجانب التوفيق بين الدين والفلسفة، أنه من الواجب على الفيلسوف الحق أن يجمع بين آراء الفلاسفة فى بوتقة واحدة، وهذا ما قام به الفارابى وهو الجمع بين رأيى الحكيمين أى أفلاطون وأرسطو وضمن ذلك فى كتاب بهذا العنوان.

وقد ساعد الفارابى على نزعة التوفيق بين الدين والعقل من ناحية وبين العقل والعقل من ناحية أخرى، أن الفلسفة منذ عهد الكندى كان إهتمامها بالطبيعة ودراستها إلى حد كبير، وفى مرحلة تالية بدأ الإهتمام بما وراء

١) مصادر الفلسفة الإسلامية ص ١٤٤

٢- انظر تمهيد الفلسفة الإسلامية مصطفى عبد الرازق ص ٥٤

الطبيعة وبلغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم أكثر ما اهتم بدراسة الميتافيزيقا، من هنا كان الاهتمام بالتوفيق بين الطبيعة ومابعد الطبيعة أى بين العلة والمعلول بين الدين والعقل وخاصة أن نزعات التوفيق بين الفلسفة والدين كانت سائدة ومنتشرة قبل الفارابى وفى عصره.

ومن ناحية أخرى كان التوفيق بين العقل والعقل ضرورة ملحة عند الفارابى يفرضها تعريفه للفلسفه لأنها البحث عن الحق والحق لايعادى الحق ولكن الفارابى وجد اختلافا كبيراً بين أفلاطون وأرسطو عده الفارابى اختلافا ظاهريا وحاول التوفيق بينهما، كما أنه اعتقد خطأ نسبة كتاب الربوبية لأرسطو وهو ما يخالف ما ذهب إليه أرسطو، وقد استبعد كلية أن يناقض أرسطو نفسه بنفسه، ولهذا سعى الفارابى بكل جهده توضيح أن كتاب الربوبية -وهو لأفلوطين الذى اتبع فيه منهج أفلاطون صاحب الاتجاه الروحى- يتسق مع سائر الفلسفة الأرسطية بإتجاهها التجريبى الحسى.

يرى الفارابى أن الخلاف بين أفلاطون وأرسطو يرجع الى الشراح والمفسرين والمؤولين. يقول الفارابى "إن مظهر الخلاف انما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ- فهم الذين حرفوا النظريات وبدلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر. وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة، وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزبهم ، وإذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة فإن ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة"(١).

وعلى ذلك فالخلاف بينهما خلافا فى الظاهر ويرجع الى سوء فهم الشراح لمذهب الفلاسفة وخطأ فى التفسير فالخلاف ليس إلا سوء فهم اتباع الفلاسفة وتحزبهم. فليس لأى منهما دخل أو ذنب فى هذا الخلاف، إنما

---

(١) الفارابى ، سعيد زايد، ص٢٩.

مرجعه: "اما أن يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح، واما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا، واما أن يكون فى معرفة الظاهرتين فيهما بأن بينهما خلافا فى هذه الأصول"(١) .

والخلاف فى سيرة كل منهما الشخصية مسألة ثانوية لا تنعكس على فلسفتيهما، وليس لإختلاف الطريق الذى سلكه كل منهما للوصول الى هدفه أثر على فلسفتيهما وليس معناه البته وجود خلاف بينهما، فالتعبير عن الحقيقة يمكن أن يكون أكثر من اسلوب وبعده طرق فتعدد الوسائل لايعنى البته تعدد الحقائق أو تباينها.

فقد حاول الفارابى رفع التناقض بين أفلاطون وأرسطو فى القول بعالم المثل والصور والماهيات وهو العالم الذى نادى به أفلاطون على أنه الحقيقة وأنكره أرسطو، كذلك فى مشكلة المعرفة وما أثير حولها من تناقض صارخ، ومسألة حدوث العالم فقد افترض الفارابى أن أفلاطون قال بحدوث العالم وأرسطو قال بقدمه.

والاشتغال بالفلسفة ليس أمراً سهلاً عند الفارابى، وذلك لأن الفلسفة تصل الى الحقيقة عن طريق المنطق والأدلة العقلية البرهانية، ولذلك وجب اتصاف من يشتغل بالفلسفة بخصائص معينة كأن يكون محبا للصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحس، ويكون لديه استعداد فطرى للعلوم النظرية وأن يكون جيد الفهم والتصور أن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه الشهوات بالطبع، أن يكون ورعا سهل الانقياد

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ص٨٠، من رواد الإسلاميين ، عبد المنعم حماده، ص١٦١.

للخير والعدل،عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب.

والمنهج الذى يسلكه طالب الفلسفة حتى يكون حكيما أن يبدأ بدراسة المنطق والرياضة، ثم بعد أن يمضى شوطاً كبيراً فى هذا المجال يبدأ بدراسة الطبيعة، وبعد أن يفرغ منها ينبغى عليه أن يختتم برنامجه بدراسة مابعد الطبيعية.(١)

---

(١) انظر: فيصل عون- الفلسفة الاسلامية فى المشرق ص ٢٢٥- ٢٢٧.

تصوف الفارابى :

أقام الفارابى مذهب فلسفى متصل الحلقات على قمته نظرية الصوفية التى امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى، وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقا فيمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام.

وأخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس تتم عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، فالخير كل الخير فى مسألة نتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا، وذلك لأن العقل البشرى فى سبيل رقيه وتطوره يصل الى درجة العقل المستفاد ويصبح أهلا لتقبل الأنوار الإلهية وأصبح على اتصال بالعقل العاشر، وأعظم سعادة للإنسان وأسمى غاية ينشدها العقل الإنسانى هى المعرفة النظرية والاتصال بالعقل الفعال.

والفارابى وان كان يرى أن بالعلم والعلم وحده يمكننا ربط السماوى بالأرضى والإلهى بالبشرى والملائكى بالإنسان، إلا أن هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر فى شئ بجانب الفضائل العقلية النظرية، والأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير ولكن الخير كل الخير فى النظر العقلى.

وإذا انتهت النفس الى هذه المرتبة وهى الاتصال بالعقل الفعال تحررت من كل ما هو مادى وجسمى والتحقت بالكائنات العقلية راجية أن تبقى فى تلك الحال دائما يقول الفارابى: "والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال وانما تبلغ

ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية، وليست بأى أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة، تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته..".(١).

•ويرى الفارابى أنه ليس فى امكان كل الناس الوصول الى السعادة والاتصال بالعقل الفعال، فلا تبلغها الا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تخرج حجب الغيب وتصعد الى عالم النور والبهجة، يقول الفارابى: "الروح القدسية لايشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم ومافيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن.. وإذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن أخرى، مثل البصر يخبل بالسمع، والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب، والفكرة تصد عن الذكر، والتذكر يصد عن التفكر، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن".(٢)

ولعل استعداد الفارابى الفطرى الذى نشأ عليه –فقد كان يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل الى الوحدة والخلوة– كان له أثر فى آرائه وأفكاره وكان عاملاً فى تكوين مذهبه الصوفى ونظرية السعادة، والى جانب هذا العامل الداخلى كان هناك مؤثر خارجى وهو الوسط الذى عاش فيه الفارابى من انتشار الأفكار الصوفية من أصل هندى أو فارسى أو اغريقى أو مسيحى

---

(١) أهل المدينة الفاضلة.
(٢) الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية فى كتاب فى الفلسفة الاسلامية منهجه وتطبيقه، ص٣٨.

فى العالم الاسلامى، كذلك معاصرة الفارابى لكبار الصوفية الذين يقولون بالحلول وعلى رأسهم الجنيد ناشر نظرية الاتحاد الصوفية. وكذلك الحلاج تلميذ الجنيد.

وليس معنى اتصال الفارابى بالحلاج تأثره به فإن نظرية الفارابى الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواخ وهو أن نظرية التصوف عند الفارابى مبنى على الدراسة والبحث فالوصول الى السعادة يكون عن طريق العلم وحده تقريباً بعكس ماقال الجنيد والحلاج من أن التقشف والحرمان هما الوسيلة الناجحة للاتحاد بالله. والتصوف الفارابى هو ارتباط بين الانسان والعقل الفعال، أما الحلاج فيذهب الى القول بالحلول حلول الناسوت فى وحدة بينهما، وذلك لأن نظرية الفارابى فى العقول والأفلاك من الفواصل المتعددة بين الله والانسان لاتجعل مكانا للقول بالاتحاد بين الله والانسان.

ويرى د. ابراهيم مدكور أن نظرية السعادة عند الفارابى متأثرة فى تكوينها العلمى بنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب الأفلوطينية، جمع الفارابى كل ذلك ونسقه ثم أخرج منها نظرية اسلامية.(١)

---

(١) الفلسفة الإسلامية، ص ٤٤.

الوجود عند الفارابى :

إن أول علم على الإطلاق يجب أن يكون أشرف العلوم وموضوعه أشرف الموضوعات ويكون العلم الذى يجب الإبتداء به وهو الله سبحانه وتعالى أى موضوع الألوهية، ولما كان الحديث عن الألوهية عند الفارابى يعتمد على مقدمات فى فكر الفارابى رأينا أنه لابد الابتداء بها مما يعتبر مدخل للحديث عن الألوهية فوجود الله تعالى وصفاته وذاته تعتمد على فكرة الوجود والعالم عنده.

والوجود عند الفارابى يعتمد على تقسيمه للعالم الى عالم عقلى وعالم حسى والعالم العقلى والعالم الحسى عبارة عن ست مراتب.

أولا: العالم العقلى:

للعالم العقلى ست مراتب أول هذه المراتب أشرفها وأكملها فى الوجود وهو ما سماه الفارابى واجب الوجود لذاته الذى هو أصل الموجودات كلها حسية كانت أم عقلية.

والمرتبة الثانية هى مرتبة العقول المفارقة وهى عند الفارابى عشرة عقول أولها صدر عن الله تعالى -كما سنبين فيما بعد- وهى عشرة عقول متدرجة فى النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر وهذه العقول واسطة بين الله الواحد وبين العالم الحسى المتكثر، فهى مفارقة للمادة ولكن وحدتها ليست مطلقة لاتصالها بعضها بالبعض الآخر.

المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الانسانى العام وهى قابلة للتعدد والاتصال.

المرتبة الرابعة: مرتبة النفس البشرية وهى قابلة للتعدد والاتصال.

المرتبة الخامسة:مرتبة الهيولي.وهي.هيولي كلية لا الهيولي المتعينة المتشخصة.
المرتبة السادسة: مرتبة الصورة وهي قابلة للتعدد والاتصال.

ثانيا: العالم الحسى

وهو يتكون من مراتب ست متباينة فيما بينها في التكوين الطبيعي وهي متدرجة من الأعلى إلى الأدنى في الوجود وهذه المراتب الست هي:

١- مرتبة الأجرام السماوية وهذه لها تأثيرها في الموجودات الأخرى التي تليها وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والمجردات الصرفة وبين الماديات والمحسوسات الصرفة.

٢- مرتبة الانسان وهي الأشخاص المتعينة المتشخصة.

٣- مرتبة الحيوان وهي الأشخاص المتعينة المتشخصة.

٤- مرتبة النبات وهي الأشخاص المتعينة المتشخصة.

٥- مرتبة الجماد وهي الأشخاص المتعينة المتشخصة.

٦- مرتبة العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

والعالم العلوي المعقول عند الفارابي والفلاسفة عموماً له تأثيره في العالم السفلي المحسوس من حيث تحديد الطباع والأخلاق وأنواع النباتات والمعادن والحيوان في كل بيئة بحسب قرب أو بعد هذا المكان أو ذاك من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر.

وقد لاحظ بعض الباحثين في الفكر الإسلامي ومنهم اميل برييه. كما نقله عنه د. سامي نصر- أن الفارابي تأثر في مذهبه في الوجود الذي جمع فيه بين الطبيعة ومابعد الطبيعة بأرسطو أولا ثم بأفلوطين فقد أخذ فكرة عقول الأفلاك المحركة عن أرسطو وأخذ عن أفلوطين تدرج الموجودات من أعلى إلى أسفل، ولكن د. سامي نصر يرى أن الفارابي قدم لنا نظرية ميتافيزيقية في

الوجود والموجودات وهى تحتوى على طرافة فى الآراء لم توجد من قبل فى الفكر الإسلامى(١).

والفارابى يرى ثنائية فى الوجود يعبر عن أحد طرفيها بالواجب بذاته، وعن الطرف الآخر بالممكن بذاته ولايمكن الاقتصار على أحدهما وخاصة الممكن الوجود. يقول الفارابى: "إن الموجود على حزبين احدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا انه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره.

وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لايجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها الى شئ واجب هو الموجود الأول(٢).

فالوجود عند الفارابى يتكون من واجب الوجود وهو الموجود الأول الذى وجوده من ذاته ولايسبقه إمكان، وممكن الوجود الذى لايوجد إلا بعلة خارجة عنه هى واجب الوجود بذاته فهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، ولايترتب على عدم وجوده محال.

وكما أن الفارابى تكلم عن اثنينيه فى الوجود الواجب بذاته، والممكن تكلم عن اثنينيه فى الممكن الممكن فى ذاته قبل وجوده، والممكن بعد وجوده أى الواجب الوجود بالغير، تكلم عن اثنينيه فى الممكن من جهة أخرى أى اثنينيه بين العام والخاص أو بين المفهوم والمشخص، أو بين الماهية والهوية

---

(١) د. سامى نصر ص١٧٠، نماذج من فلسفة الاسلاميين.

(٢) عيون المسائل ضمن كتاب المجموع.

وهذه الاثنينيه تمثل حالى الممكن، قبل وبعد وجوده. فالممكن قبل وجوده (١)عام لأنه قابل للتصور والتشكل بأى صورة وبأى شكل، ووجوده لايكون إلا فى الذهن فقط، لاسبيل الى ادراكه بالحواس.

وهو جوهر مستقل قائم بنفسه ولكن فى حيز التصور الذهنى وهو فى هذه الحال يأخذ اسم "الماهية" أو اسم "المفهوم" وفى هذه الحال أيضا يساوى المثال عند أفلاطون.

والممكن بعد وجوده يصبح مشخصا جزئيا ويلحقه اسم "الهويه" لأن الوجوب تحديد وتعيين، أى تضييق لدائرة العموم والشمول وفى هذه الحال كما يقول د. محمد البهى يساوى ظل المثال عند أفلاطون(١) ويصبح وجوده خارج الذهن يمكن ادراكه بالحواس.

والممكن بحالتيه عند الفارابى يسمى جوهر وكلا منهما يفضل الآخر باعتبار فالجوهر الأول وهو الممكن قبل وجوده أفضل من جهة أنه ابقى فى الوجود بعد زوال الأشخاص، وجوهر الممكن بعد وجوده أفضل من جهة قدمه فى الجوهريه وغير محتاج فى وجوده الخارجى شيئا سواه(٢).

أدلة وجود لله عند الفارابى

اعتمد الفارابى فى اثباته وجود الله على مذهبه فى اثنينيه الوجود والتفرقه بينهما التفرقه بين ماهية معلوله وماهية غير معلولة يقول الفارابى: "الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهيته هويته ولا داخله فى هويته. ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية الإنسان فعلمت وجوده، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقاً، ولا الهوية داخله فى ماهية

(١) الجانب الإلهى من التفكير الفلسفى ص ٢٧٤- ٢٧٥.
(٢) المرجع السابق ص٢٧٦.

هذه الأشياء والا لكان مقوماً لايستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهما، وكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية"(١).

إذن الماهية متميزة عن الهوية حيث أن الوجود الفردى المشخص ليس داخلا فى حد الماهية ولا مقوما لها والا لما استطعنا أن نتعقلها دون تعقل افرادها الجزئية، وقد اعتمد الفارابى على هذا التمييز بين الهوية والماهية فى اثبات وجود الله سبحانه لأنه لو كانت دخول الماهية الهوية ليس من ذات الهوية أى ليس من ذات الوجود الحسى فلابد أن يكون بفعل فاعل خارج الهوية، وهكذا يتسلسل الى الوصول الى فاعل هويته هى عين ماهيته، واذن فلابد تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات الى العلة الأولى التى هى واجب الوجود الذى ماهيته ووجوده شئ واحد.

يقول الفارابى: "إذا لم تكن الهوية للماهية عن نفسها فهى لها عن غيرها. فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره، وتنتهى الى مبدأ لاماهية له مباينة للهوية"(٢).

٢- كذلك اعتمد الفارابى فى اثبات وجود الله على اثنينية الوجود أو تقسيمه للوجود الى واجب الوجود وممكن الوجود، والممكن هو ما استوى طرفاه فى الوجود والعدم، فاذا تحقق وجود الممكن أصبح على حد تعبير الفارابى واجبا بغيره أى أنه خرج الى الوجود بفعل فاعل خارجاً عن ذاته ومتميزا عنه فى الوجود وهو واجب الوجود فإذا ما تأمل الانسان فى معنى الوجود وأقسامه، وتأمله فى معنى الامكان يؤديان ضرورة الى اثبات وجود الله.

---

(١) نصوص الحكم ص ٤٧ نشرة محمد حسن آل ياسين.
(٢) نفس المرجع السابق.

فإن الممكن منهما إن جاز أن يرجع فى حدوثه الى علل ممكنه فإنه لابد أن ينتهى الى علة واجبة. لأن العلل الممكنه لايمكن أن تتسلسل إلى مالانهاية يكون كل ممكن منها علـه للمكن الذى يليه من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة فى النهاية، لأن هذا إن صح لاينعكس على وجود الممكنات أنفسها وترتب عليه عدم وجودها وعدم تحققها ولكن لما كان من الواقع الحقيقى لمشاهد حصول بعض الممكنات وتحققها لذلك كان لابد من وجود عله لها مختلفة عنها وهى واجب الوجود بالذات(١).

وهناك طريق آخر عمد إليه الفارابى لاثبات وجود الله وهو طريق التأمل فى معنى الوجود ومعرفة ضرورة وجود الواجب ومعرفة ماله من صفات، وهذا الطريق كما يرى الفارابى أوثق وآكد وأبعد عن الاضطراب عن طريق النظر فى الممكنات المحسوسة المتغيرة الحادثة، فإنه ربما صعب عليه التخلص من تأثير المحسوسات وربما عجز عن الارتقاء الى تصور الوجود الحق المطلق المتعالى البرئ عن المادة.

يقول الفارابى فى أدلة وجود الله "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا. إذا عرفت أولا الحق، عرفت الحق وعرفت ماليس بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ماهو حق فانظر الى الحق فإنك لاتحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجه من لايبق الا وجهه"(٢).

---

(٢) نماذج من فلسفة الاسلاميين ص ١٧٧.
(١) فصوص الحكم ص ٧٥/٧٦.

ولقد رأى الفارابى أن دليل التأمل فى معنى الوجود ودليل النظر فى الممكنات المحسوسة هو مادل عليه الآية الكريمة فى قوله تعالى: "سنريهم آياتنا فى الآفاق، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" فالشطر الأول يشير الى دليل النظر فى الكون وهو دليل الحكماء الطبيعيين عند الفارابى، أما الشطر الثانى من الآية يشير الى دليل التأمل فى الوجود لمعرفة واجب الوجود وهو دليل الحكماء الإلهيين أى الفلاسفة.

صفات الله:

الاصطلاح الشائع عند الفارابى هو اطلاقه واجب الوجود على الله ومعنى واجب الوجود أنه يجب أن يكون واحداً لاشريك له، ويبرهن الفارابى على ذلك بقوله "فلو كان هناك موجودان، كل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه متباينين من وجه، وهو التعين الخاص فكل واحد منهما مركب من حقيقة أو ماهية ومن وجود متعين مشار اليه خاص بهذه الماهية فيكون مركبا والمركب يحتاج الى مركب أى إلى علة مركبة وتلك هى واجب الوجود، فلا يكون أى واحد من السابقين واجب الوجود بالذات، بل أحدهما دون الآخر"(١).

أما عن صفات واجب الوجود فهو واحد فى جوهره بمعنى إنه غير منقسم بالقول الى أشياء بها تجوهره بمعنى أنه غير قابل للتعريف بالقول لأن التعريف يكون بالجنس القريب والفصل النوعى كتعريف الانسان بأنه حيوان ناطق والله لاجنس له ولانوع، والدليل على انه غير منقسم بالقول الى أشياء بها تجوهره كما يقول الفارابى "لأنه لايمكن أن يكون القول الذى يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به، فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التى بها تجوهره أسبابا لوجوده، على جهة ما تكون المعانى التى تدل عليه أجزاء حد الشئ أسبابا لوجود المحدود، وعلى جهة ما يكون المادة والصورة أسبابا لوجود المتركب منهما، وذلك غير ممكن فيه -فى الله- اذ كان أولا وكان لاسبب لوجوده أصلاً. وعلى ذلك فلا يكون له عظم ولا يكون جسما أصلا. وهو أحد من جهة الكيف(٢).

وهو بذلك لاشريك له البته فى جوهره ولامثل لوجوده فوجوده ليس لشئ آخر سوى الله أى أنه واحد فى وجوده ويستدل الفارابى على ذلك بقوله:

---

(١) عيون المسائل ص ٤/٥.
(٢) نماذج من فلسفة الاسلاميين د. سامى نصر، ص١٨٣.

"لأن كل ما وجوده هذا الوجود لايمكن أن يكون بينه وبين شئ آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا ولا تغاير أصلا فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحد فقط، لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه فيكون الشئ الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا بل يكون هناك وجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده، وذلك محال.

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ولم يكن في شئ يباين به ذلك إلا بعد الشئ الذي به باين ذلك لزم أن يكون الشئ الذي به باين ذلك الآخر هذا هو الوجود الذي يخص ذاك، وجود هذا مشترك لهما فإذن ذلك الآخر وجوده مركب من شيئين من شئ يخصه ومن شئ يشارك به هذا، فليس إذن وجود ذاك هو وجود هذا بل ذات هذا بسيط غير منقسم وذات ذلك منقسم، فلذلك إذن جزءان بهما قوامه فلوجوده إذن سبب، فوجوده إذن دون وجود هذا وأنقص، فليس هو إذن من الوجود في الرتبة الأولى.

وهو تام الوجود لايمكن أن يكون خارجا منه وجود من نوع وجوده، لأن التام في العظم عموما لايوجد عظم خارجا منه والتام في الجمال هو الذي لايوجد جمال من نوع جوهره خارجا منه... فإذن فهو منفرد وحده فهو واحد من هذه الجهة(١).

الله أزلي :

والله عند الفارابى أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته، غير محتاج الى غير ذاته لبقاءه بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده.

---

(١) المرجع السابق ، ص١٨٢.

ومعنى أن الله أزلى أى أنه قديم لا أول لوجوده، ولانهاية لوجوده وهو دائم الوجود بمعنى أنه باق لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت ووجوده من ذاته لامن شئ آخر ولذاته لا لسبب آخر حتى يزول السبب.

ليس لله ضد

قال الفارابى " وأيضاً أنه لايمكن أن يكون لله ضد" ويثبت ذلك بقوله: وذلك يتبين اذا عرف معنى الضد فإن الضد مباين للشئ فلايمكن أن يكون ضد الشئ هو الشئ أصلا ولكن ليس كل مباين هو الضد.. فإنه ان كان الشئ ضداً للشئ فى فعله لا فى سائر أحواله فإن فعليهما فقط بهذه الصفة، فإن كانا متضادين فى كيفيتهما فكيفيتهما بهذه الصفة وان كانا متضادين فى جوهرهما فجوهرهما فى هذه الصفة.

وإن كان الأول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يفسد وأن يمكن فى الأول أن يبطل عن ضده ويكون ذلك فى جوهره وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه فى جوهره غير كاف فى أن يبقى موجوداً ولا أيضاً يكون جوهره كافيا فى أن يحصل موجوداً بل يكون ذلك بغيره، وأما ما أمكن أن لايوجد فلايمكن أن يكون أزليا وما كان جوهره ليس بكاف فى بقائه أو وجوده فلوجوده أو بقائه سبب آخر غير فلايكون أولا، وأيضا فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده فعدم ضده اذن هو سبب وجوده فليس اذن هو السبب الأول على الإطلاق".

وأيضا فإنه يلزم أن يكون لهما أيضا حيث ما مشترك قابل لهما حتى يمكن يتلاقيهما فيه أن يبطل كل واحد منهما الآخر إما موضوع أو جنس وشئ آخر غيرهما ويكون ذلك ثابتا ويتعاقب هذان عليه فذلك هو أقدم وجوداً من كل واحد منهما.

وان وضع شيئا غير ماهو بهذه الصفة ضد الشئ فليس الذى يضعه ضداً بل مباينة الضد ونحن لاننكر أن يكون للأول مباينات أخر سوى مباينة الضد وسوى ما يوجد وجوده. فإذن لم يمكن أن يكون موجوداً ما فى مرتبة وجوده لأن الضدين هما فى مرتبة واحدة من الوجود فإذن الأول منفرد بوجوده لا يشاركه شئ آخر أصلا موجود فى نوع وجوده فهو إذن واحد، وهو مع ذلك منفرد أيضاً برتبته وحده فهو أيضا واحد من هذه الجهة(١).

الله عقل :

الله عند الفارابى ليس بمادة أو له مادة فهو عقل بالفعل فى جوهره على حد تعبيره وهو ليس بماده لأن المادة تشغل حيزاً معلوما ومحدوداً، ولأن المادة تحس وتلمس والله لايمكن أن يحس أو يلمس، والمادة مركبة والله ليس كذلك، وهو ليس صورة مادية، ولما كان سبحانه بريئا من المادة فإنه عقل بالفعل، وهو عقل وعاقل ومعقول من غير تجزئة. يقول الفارابى: "ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه عقل بالفعل لأن المانع للصورة أن تكون عقلا وان تعقل بالعقل، هو المادة التى منها يوجد الشئ وتلك حال الأول فهو إذن عقل بالفعل وهو ايضاً معقولٌ بجوهره فإن المانع ايضا للشئ أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة، وهو معقول من جهة ماهو عقل لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج فى أن يكون معقولا الى ذات أخرى خارجه عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا بالفعل وبأن ذاته تعقله يصير معقولا بالفعل.. والذات التى تعقل هى الذات التى تعقل فهو عقل من جهة ماهو معقول فإنه عقل وأنه عاقل، هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"(٢).

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة.

الله عالم :

يقول الفارابى ان الله علم وعالم ومعلوم فى آن واحد فهو لايحتاج الى غير ذاته ليستمد منها العلم أو يستفيد منها العلم لفضيلة خارجة عن ذاته ولا أن يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد(١) والله حكيم وحق وحى وأنه حياة.

صدور العالم عن الله:

إن تحقق الممكن ووجوبه عند الفارابى ليس من ذاته بل من الله الواجب الذى لم يسبق وجوده إمكان كما يقول: "ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده"(٢).

يبين الفارابى وجود الأشياء الكثيرة عن الله بتعبيرين مختلفين أحدهما كما وصفه د. محمد البهى "فيه شئ من الغموض وهو ما ذكره الفارابى فى كتاب فصوص الحكم، وعبارته كما ذكرها د. محمد البهى: "لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها الأحدية عالم الأمر: يجرى به القلم على اللوح فتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى، ويلقى (تتلقى) الروح والكلمة. وهناك أفق عالم الأمر".

فهناك عالم الربوبية الذى تكون عن الله مباشرة وهو الواحد والقدرة والعلم الثانى، فالأحدية "الله الواحد" نشأ عن ملاحظتها نفسها القدرة ثم نشأ عن

---

(١) المرجع السابق.
(٢) عيون المسائل ص ٦٧ نقلا عن د. محمد البهى ص ٢٩٨.

القدرة بنفس الطريقة العلم الثانى وهو متكثر بالاعتبار لأنه نتيجة تأمل الواحد لذاته وتأمله لقدرته.

أما عالم الأمر وهو يلى الأحدية وهو تكثر فى ذاته هو نقطة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق إلا أن طبيعته لها خصائص مختلفة عن عالم الخلق وقد نشأ عن العلم الثانى ووظيفته نقل أثر الله الواحد الى عالم الخلق المتكثر كثرة لانهاية لها وهو عالم الملائكة. يقول الفارابى:

" لاتظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح. أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السماوات ثم يفيض على الملائكة التى فى الأرض ثم يحصل المقدر فى الوجود".

والآخر فى تعبير الفارابى عن صدور الكثرة عن الوحدة المطلقة نجده فى كتاب عيون المسائل ويعتبر -كما قال د.محمد البهى- فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه فقد حدد المرتبة المتوسطة بين عالم الربوبية وعالم الخلق أى عالم الأمر بالعقول التى صدرت عن الله فى سلسلة حتى العقل الفعال وهذه العقول مجردة عن المادة.

فالعقل الأول صدر عن الله مباشرة عن طريق تأمل الله لذاته أو علمه بذاته، فعن الواحد المطلق بنفسه صدر عنه واحد بالعدد لكنه متكثر بالاعتبار أى باعتبار كونه ممكن الوجود بذاته واجب بالغير وباعتبار علمه بالواحد المطلق وعلمه بذاته، فعن تأمل العقل الأول لموجده وهو الواحد المطلق صدر

عنه عقل ثان، وعن كونه ممكن الوجود وعلمه لذاته صدر عنه الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هى النفس، فالذى نشأ عنه عقل ثان ونفس أولى للفلك الأول بمادته وصورته وهكذا تتسلسل العقول وتصدر عن بعضها بهذه الكيفية الى أن تصل الى فلك القمر والعقل الفعال وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر(١).

ويرى د. محمد البهى أن الفارابى فى تعبيره عن صدور الكثرة عن الوحدة فى كتاب فصوص الحكم موفقا بين الدين والفلسفة حيث جعل الملائكة ويليهم الرسل والأنبياء- على تفصيل -فيما بعد- هما الرابطة التى تنقل أثر الله الى الانسان، أما فى تعبيره فى كتاب عيون المسائل فهو يحكى فكرة فلسفية إن كانت لها صلة بدين ما فليست لها صلة بالإسلام على الأقل.

ويرد عبده الشمالى أن الفارابى تأثر بتعاليم الاسكندرية فى قوله بالفيض "واهما أنه لأرسطو، ووجد فيه ماظنه يساعده على التوفيق بين الفلسفة والدين فى مسألة نشوء العالم وأزليته، فعنى بإيضاح ماكان غامضا فى فيض أفلوطين، ورتبه وتوكأ على هاتين الدعامتين ليحل ما أشكل على سابقيه، وسمى الانبثاق فيضان"(٢).

الفارابى وطريق المعرفة :

يتكلم الفارابى عن نوعين من المعرفة طبقا لنوعى الوجود عنده فالوجود طبيعى، وما بعد الطبيعة فعندما كان البحث فى الوجود وقفا على الطبيعة كان الإنسان يمثل الكائن الأسمى فى الكون فالانسان باعتباره الكائن الأسمى كان يدركها كلها من ذاته وبذاته، وطريق ادراكه للوجود الطبيعى الحسى والعقل

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الاسلامى بتصرف ص ٣٠٤.
(٢) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٢٧٦.

مع الاختلاف فى أفضلية أحد الطريقين على الآخر، هذه الأفضلية التى ترجع الى الموضوع الذى تعلق به أحدهما.

فالحواس لاتدرك إلا الأشياء المشخصة الجزئية المحسوسة، والعقل يدرك صور الأشياء والمعانى الكلية والمعانى الكلية أشرف من الأشياء المشخصة، فالعقل يدرك صور الأشياء وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها.

يقول الفارابى: "والحس الظاهر لايدرك صرف المعنى، بل يدرك خلطا، ولاتثبته بعد زوال المحسوس، فإن الحس لايدرك زيداً من حيث هو صرف انسان بل أدرك انسان له زيادة أحوال، من كم، وكيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخله فى حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك، ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارق المحسوس ولايدرك الصورة الا فى المادة والا مع علائق المادة"(١).

فلما أدخل الإله فى بحث الوجود واختلطت الطبيعة بما بعدها عند التوفيق بين الدين والفلسفة ذكر الفارابى طريقا آخر للمعرفة يسلب للانسان الاستقلال فى المعرفة وأصبح الإنسان يعلم الوجود الأسمى (وهو الله) عن طريق الفيض من الله، لأن الماهيات أى المعانى العامة الكلية التى كانت فى الطبيعة ويستخلصها العقل من المحسوسات أصبحت بعد التوفيق بين الدين والفلسفة فى علم الله فيما بعد الطبيعة ولذلك فمعرفة الانسان لها الآن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس بل عن طريق صلته بالله.

والمعرفة للأمور العامة لاتفيض من الله لكل انسان ولكن لمن طهرت نفسه وتجنب الشهوات ما ظهر منها وما بطن وعن طريق قوة للانسان تسمى

---

(١) فصوص الحكم.

العقل النظرى يقول الفارابى فى كتاب فصوص الحكم "الروح الانسانية من بين أرواح الكائنات الأخرى، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده، منفيا عنه اللواحق القريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثيرين، وذلك بقوة لها تسمى: العقل النظرى. وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظرى كصقالها، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى، كما ترتسم الأشباح فى المرايا النقلية اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب، والحس والتخيل"(١).

والذى يصل الى هذه المعرفة هو النبى والحكيم غير أن طريقهما لتحصيل هذه المعرفة مختلفة فالنبى يصل اليها عن طريق المخيلة والثانى عن طريق البحث والنظر(٢). وقد ذكر الفارابى هذا الطريق من المعرفة ليجعل للنبوة التى جاء بها الاسلام مكاناً في فلسفته رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة وهى تقبل فلسفته لدى المسلمين، إلا أنه جعل النبوة فى متناول كل إنسان رحب الخيال سليم المزاج وانحطت عن مركزها السامى الذى خصتها به الأديان وهو انها اختيار واصطفاء من الله تعالى لأحد البشر لنشر دينه.

فالمعرفة فى نظر الفارابى تبدأ حسية كما علم أرسطو، ولايمكن أن تكون تذكراً كما زعم أفلاطون، لأن النفس لم تكن قبل البدن، إلا أنها عند الفارابى تنتهى اشراقية أفلوطنية.

---

(١) ص ١٥٥-١٥٦ نقلها د. محمدالبهى ص ٣١٧.
(٢) فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه من كتاب الثمرة المرضية للفارابى.

النفس عند الفارابى :

رتب أرسطو النفوس بحسب مراتب الوجود، وتبعه الفارابى فى ذلك فقال بنفس للعالم ونفس لكل سماء ونفس للإنسان. ونفس للحيوان ونفس للنبات وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها فأعلاها شرفا هى نفوس السماوات والعالم وأدناها النفس النباتية.

والنفس البشرية عند الفارابى هى "استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة" وهى صورة للجسد، وبالرغم من أن هذا التعريف الذى قال به الفارابى هو لأرسطو إلا أنه خالفه فى طبيعة النفس حيث يؤكد أن "النفس جوهر بسيط روحانى مباين للجسد" والنفس عند أرسطو لا تفارق البدن.

وقد استدل الفارابى على أن النفس جوهر معقول مفارق للبدن بأدلة منها:

١- موضوعات ادراك النفس هى المعقولات والمعقولات معان مجردة فلابد من أن تكون النفس من طبيعة الموضوعات التى تدركها فتكون جوهراً معقولاً.

٢- أنها تشعر بذاتها مستقلة عن الجسم، وهى تدرك الأضداد والمادة لاتقدر على ذلك فإذن فهى مباينة للمادة (الجسم).

٣- أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة بينما تسير المادة أى الجسد الى الاضمحلال فليست النفس إذن كالجسد.

والنفس لما كانت معقولة فهى تبقى بعد فناء البدن.

١- انظر تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٧٣

قوى النفس :

للنفس قوى متعددة منها قوى محركة وأخرى مدركة:

١- والقوى المحركة القوى المنمية والقوى النزوعية:

والقوى المنمية توجد فى النبات والحيوان على السواء وغايتها حفظ النوع فى الوجود، وتشتمل القوى المنمية على الغاذية والمربية والمولدة.

والقوى النزوعية شهوانية أو غضبية.(١)

وأما القوى المدركة فى النفس منها القوى الحساسة وهى الحواس الخارجية الخمس والحس الباطن، ومنها المتخيلة وهى التى تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهى عند الحيوان تسمى وهما، وعند الانسان تسمى مفكرة وهى فى الانسان تؤلف تركيبات من عناصر محفوظة مطابقة للواقع أو غير مطابقة له. وبعد المتخيلة نجد الحس المشترك وهو الذى يتقبل المحسوسات ويحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن. والنفس واحدة بهذه القوى وهى مرتبطة بالجسد أشد الإرتباط.

وأخيراً نجد القوة الناطقة وهى التى تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وبها يتم تحصيل الصناعات والعلوم. وللناطقة قوتان نظرية وعملية. والقوة النظرية أو العقل النظرى يحصل المعرفة وهو على مراتب أوله العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل المستفاد.

١- العقل الهيولانى أو العقل بالقوة فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها بعيدة عن المادة، والمعقولات قبل تعقلها تكون معقولات بالقوة.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة.

٢- العقل بالملكة أو العقل بالفعل وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل فى العقل صارت له ملكة وأصبح عقلا بالفعل.

٣- العقل المستفاد: هو العقل بالفعل الذى عقله المعقولات المجردة، وأصبح فى استطاعته ادراك الصورة المفارقة التى لاتوجد فى مادة أصلا كالعقول السماوية ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة اطلاقا بعكس الهيولانى والعقل بالملكة فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال.

٤- العقل الفعال: هو آخر سلسلة العقول السماوية، وهو عند الفارابى الروح الأمين أو روح القدس وهو الذى يخرج المعقولات من القوة الى الفعل فهو يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة.

والفارابى يسمى العقل الفعال واهب الصور، ويقصد بذلك أن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أى صور الموجودات(١). ويجمع بذلك بين أفلاطون وأفلوطين فقصور الموجودات هى المثل الأفلاطونية ولكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما أفلوطين فيضع المثل فى العقل الفعال، أو عقل فلك القمر، وكان أفلوطين قد وضعها فى العقل الأول الصادر عن الواحد(٢) وذلك لأن أفلوطين قد ذكر العقل الفعال ثانيا بعد الواحد المطلق وجعل فيه صور الموجودات منذ انبثاقه من الواحد تنتقل منه إلى النفس الكلية.

---

(١) رسالة فى العقل.
(٢) الفلسفة الاسلامية، محمد على أبو ريان، ص٣٨٨.

إبن سينا :

شهد عصر إبن سينا تدهوراً فى أحوال الخلافة العباسية من نتيجته ظهور دويلات كثيرة منها دولة الحمدانيين ودولة الفاطميين ودولة السامانيين التى ملكت بلاد فارس.

وقد نشأ إبن سينا فى كنف الدولة السامانية التى ترجع إلى أسرة فارسية عريقة فى المجد مع عهد الأمير نوح بن منصور ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ على أصح الأقوال وقامت علاقته بالسامانيين منذ حداثة سنه على أساس متين بعد أن عالج الأمير وشفى على يديه ولم يتجاوز السابعة عشرة من عمره.

واحتك ابن سينا أيضا بالدولة الغزنوية التى أسسها سبكتكين الذى كان فى أول أمره عاملاً للسامانيين على خراسان وما وراء النهر إلى أن استقل عنهم، واتصل ابن سينا كذلك بدولة بنى بويه بفارس وتولى الوزارة لشمس الدولة مرتين، كما استوزره الأمير علاء الدولة بن كالويه.

وقد نشأ ابن سينا فى عصر انتشرت فيه المباحث الفلسفية وخاصة على يد العلويين فيما وراء النهر وخراسان، وقد تميزت السنوات التى سبقته برسوخ قدم النهضة العلمية وحركة النقل والترجمة، وظهور بعض رواد الفلسفة الذين مهدوا السبيل وأناروا الطريق أمثال الكندى والفارابى واخوان الصفا، كل ذلك ساعد ابن سينا أن يمشى فى الطريق الى النهاية وأن يبلغ ما يشاء، والتقدم والسبق لم يكن فى الفلسفة فقط ولكن فى علوم شتى كالطب والأدب والهندسة وغيرها وقد اشتغل ابن سينا بها جميعا. وقد بلغ فى الطب مبلغا عظيما.

توفى والده وهو فى الثانية والعشرين من عمره.

فلسفة ابن سينا :

تعريف الفلسفة :

يبدأ ابن سينا بتعريف الحكمة فيقول: "الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية".(١)

فابن سينا هنا يربط فى تعريفه للفلسفة أو الحكمة بين الفلسفة وبين بلوغ الكمال، فالعقل المتفلسف فى حالة كمال وغير المتفلسف على غير ذلك.

أقسام الحكمة:

يقول ابن سينا :" الحكمة تنقسم الى نظرى مجرد وقسم عملى، والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى فى مجال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود إنما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة. والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب الإنسان ماهو الخير منه فلايكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل، فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير".

فالحكمة النظرية للعلم لا للعمل، والحكمة العملية هى تطبيق الانسان لمعارفه فى حياته كعمل الخير.

---

(١) الشفاء الالهيات جـ١، ص٤٠٣، تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد.

والحكمة النظرية عند ابن سينا تتضمن العلم الطبيعي، والعلم الرياضي والعلم الإلهي، أما الحكمة العملية فتختص بالأخلاق الشخصية وتدبير المنزل ثم السياسة.

يقول ابن سينا: "أقسام الحكمة النظرية ثلاثة أقسام العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي والعلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي.وانما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها إما أن تكون حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة، واما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلق بهما مثل التربيع والتدوير. واما أن تكون أموراً لاوجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة".(١)

أما الحكمة العملية فتنقسم الى الحكمة المدنية، الحكمة المنزلية الأسرية، الحكمة الخلقية الشخصية وتربية النفس ، والنبوة.(٢)

---

(١) المرجع السابق.
(٢) من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، د.محمد عبد الرحمن ، ٤٨٤ ، الإشارات القسم الثالث، د. سليمان دنيا.

الوجود عند ابن سينا:

قسم ابن سينا الوجود باعتبار ذاته إلى واجب وممكن، فإذا اعتبر بذاته وجوده فهو الحق وهو واجب الوجود، وان لم يجب لذاته الوجود فهو ممكن الوجود بذاته أى لايجب لذاته ولا يمتنع لذاته ولكن لعله خارجه عنه.

يقول ابن سينا: "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لايكون. فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم، وان لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً، بل ان قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته، صار واجبا وان لم يقرن بها شرط، لا حصنول عله ولا عدمها بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لايجب ولا يمتنع.

فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بذاته"(١)

ثم يعرف ابن سينا واجب الوجود لذاته ولغيره (أى الممكن فى ذاته" بقوله: "ان واجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن ممكن الوجود: هو الذى متى فرض غير موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود: هو الضرورى الوجود. والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه".(٢)

ثم يبين ابن سينا أن وجود الممكن لابد وأن يكون لعله خارجه عن ذاته وأن واجب الوجود لاعله لوجوده. فيقول: "إن الواجب الوجود بذاته لا عله له، وان الممكن الوجود بذاته له علة".

---

(١) الاشارات، القسم الثالث، د. سليمان دنيا.
(٢) النجاه، ص ٢٢٥.

ويستدل على وجود العلـة للمكن فيقول: "لأنـه إذا وجـد فقـد حصـل لـه الوجود متميزاً من العدم، وإذا عدم: حصل له العدم متميزاً مـن الوجـود. فـلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره، أولا عن غيره. فإن كان عن غيره: فالغير هو العلة وإن كان لايحصل عن غيره: فمـن البيـن أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره. وكذلك فى العدم، لأن هذا التخصيص، إما أن يكفى فيه ماهية الأمر أو لايكفى فيـه ماهيتـه فـإن كـان يكفى ماهيته لأى الأمرين حتى يكون حاصلاً فيكون ذلك الأمر واجبـا لماهيتـه لذاته، وقد فرض غير واجب هذا خلف! وان كان لايكفى فيه وجود ماهيته، بل أمر يضاف إليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شئ آخر غير ذاته لابـد منـه فهو علته- فله علة. وبالجملة: فإنما يصير أحد الأمرين واجبا له لا لذاته، بـل لعلة. أما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية، وأما المعنـى العدمـى فبعلـة هى عدم العلة للمعنى الوجودى"(١).

قدم العالم وحدوثه عند ابن سينا :

للحديث عن رأى ابن سينا فـى العـالم هـل هـو قديـم أم حـادث لابـد مـن الإشارة الى رأى ابن سينا فى المادة والصورة والحركة والزمان أولا ثم نذكر رأيه فى العالم وقدمه أو حدوثه.

يرى ابن سينا أن المادة قديمة ويستدل على ذلك بقوله: "كـل حـادث فقـد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجـوده حـاصلاً. وليـس هـو قـدرة القادر عليه، وإلا لكان إذا قيل فى المحال: إنـه غـير مقدور عليـه: لأنـه غـير ممكن فى نفسه، فقد قيل: إنه غير مقدور عليه، لأنه غير مقدور عليـه، أو أنـه غير ممكن فى نفسه، لأنه غير ممكن فى نفسه، فبين إذن أن هذا الإمكان غـير

---

(١) الشفاء ص ١٩٩، وانظر: الاشارات ص ٢٠-٢١ القسم الثالث.

كون القادر عليه قادراً عليه، وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لافى موضوع بل هو إضافى، فيفتقر الى موضوع. فالحادث يتقدمه قوة وجود، وموضوع".(١)

ابن سينا هنا يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة، وأن هذه المادة قديمة فيقول أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود، فإمكان الوجود حاصل له إذن قبل وجوده، وليس إمكان وجوده، هو أن الفاعل قادر عليه بل الفاعل لايقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكنا، فمعنى كون الشئ ممكنا فى نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه، لأن كونه ممكنا فى نفسه هو باعتبار ذاته أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار موجده، فإذا تقرر هذا فإن إمكان الوجود لا قوام له بنفسه، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه، وهذا الموضوع هو المقابل لتعاقب الكيفيات عليه.. ونحن نسمى إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمى حامل قوة الوجود موضوعاً أو مادة، ولايمكن أن تكون هذه المادة حادثة، لأنها لوكانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدما على وجودها، ولكان الإمكان قائماً بنفسه، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة".(٢)

وإذا كانت المادة قديمة كانت الصور الملازمة لها قديمة، وكذلك الزمان فإنه قديم لأنه متقدم على كل حادث، وإذا كان الزمان مقدار الحركة كانت الحركة قديمة أيضاً مثله.(٣)

وعلى ذلك فالله والعالم متلازمان فى الزمان ولا يمتنع ذلك لأن الزمان قديم وأما فى الوجود فالعالم متأخر بذاته عن موجده. يقول ابن سينا: "الشئ قد

(١) الاشارات، القسم الثالث، ص٨٤.
(٢) من رواد الفلسفة الإسلامية، عبد المنعم حماده، ص٢٢٣.
(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة.

يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة، مثل: البعدية الزمانية والمكانية، وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون بإستحقاق الوجود، وان لم يمتنع أن يكون فى الزمان معاً. وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول"(١).
ويقول أيضاً فى كتاب النجاة: "ولكل ممكن الوجود بذاته عله فى وجوده أقدم منه، لأن كل عله أقدم فى وجود الذات من المعلول، وان لم يكن فى الزمان.. وأيضا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، ومتوقف عليه".

ويقول فى معنى الحدوث الذاتى وهو العالم عنده فهو قديم فى الزمان حادث فى الذات "ثم أنت تعلم أن حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته، متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات. وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد، أو لايكون له وجود لو انفرد، بل يكون له الوجود عن غيره، فإذن لايكون له وجود، قبل أن يكون له وجود، وهو الحدوث الذاتى"(٢).

فالجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثاً ذاتيا كان من لوازم حرص ابن سينا على التوفيق بين الدين والفلسفة.فلم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر بصراحة ووضوح فكر الخلق بمعنى الايجاد من العدم كما جاء به الدين، كما أنه لم يكن بوسعه التصريح بالقول بقدم العالم لتنافيه صراحة مع الدين.

---

(١) الإشارات، القسم الثالث، تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٨٤، ٨٥.
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨- ٩٠.

صدور العالم عن الله أو نظرية الفيض:

نظرية الفيض عند ابن سينا تقوم على مبادئ ثلاثة:

١- انقسام الوجود الى واجب الوجود بذاته وممكن الوجود أو واجب الوجود بغيره، والله وحده هو واجب الوجود بذاته.

٢- أن الواحد من حيث هو واحد لايصدر عنه الا واحد، فالله واحد من جميع الوجوه فلايصدر عنه إلا واحد بالعدد.

٣- تعقل الله لذاته عله للوجود على ما يعقله.

من هذه المبادئ الثلاثة تتكون نظرية الفيض عند ابن سينا، فالله واجب الوجود بذاته، وهو واحد، وهو عقل يعقل ذاته، فإذا كان واجبا بذاته كان عله أولى لكل موجود ممكن بذاته، وإذا كان واحداً لم يصدر عنه إلا واحد، وإذا كان عقلاً وجب أن يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ الموجودات كلها. ومن تعقله لذاته يصدر عنه عقل أول كلى ثم تصدر الكثرة من العقل الأول الواحد الكثير بالاعتبار.

يقول ابن سينا: ".. وقد علمت أن واجب الوجود لايجوز أن يكون مبدأ لاثنين معاً الا بتوسط أحدهما، ولامبدأ للجسم إلا بتوسط، فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهراً من هذه الجواهر العقلية وواحداً. وأن تكون الجواهر العقلية الآخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات"(١). وعلى ذلك فالموجودات السماوية الصادرة عن الله ثلاثة عقل ونفس وجرم.

أما كيف نشأت العقول فالموجد الأول الواحد من كل وجه نشأ عنه عقل واحد بالذات، متكثر بالاعتبار، وعن هذا العقل نشأ عقل الفلك ونفسه وجرمه. وهذه النشأة عن طريق التعقل، فالله واجب الوجود بنفسه يعقل نفسه ضرورة

---

(١) الاشارات، القسم الثالث، ص ٢١٤.

فيكون تعقله سببا لوجود العقل الأول الكلى ضرورة، ودون تراخ فى الزمان، وهذا العقل ممكن بذاته واجب بغيره، وعن طريق ادراكه واجب الوجود يفيض عنه العقل الثانى، وادراكه لنفسه من أنه واجباً بغيره ينشأ نفس الفلك الأقصى ومن ادراكه أو تعقله بأنه ممكن فى نفسه ينشأ جسم الفلك، ويتوالى الانبثاق عقل ونفس وجسم للفلك حتى الفلك التاسع والعقل العاشر فتكون الأفلاك تسعة، تاسعها هو فلك القمر والعقول عشرة عاشرها هو العقل الفعال، وهو يحوى صور الكائنات الدنيا التى جاءت اليه من العقول العليا ومنه تفيض النفوس الإنسانيَة، وهو يعنى بمادون فلك القمر، فتنبثق الكائنات الدنيا، وهذا الانبثاق آلى لم يقصده الله ولم يرده، لأنه تعالى لاغاية له خارجة عنه، والا كان ناقصاً، فقد تم الفيض ضرورة، وفور وُجود علة.[١]

فالله هو العله الأولى للايجاد ولكن بتوسط العقول، فالكثرة لاتفيض عن الواحد إلا بتوسط.

الألوهية عند ابن سينا :

الحديث عن الألوهية عند ابن سينا يتركز فى ثلاث مسائل فرعية هى: الدليل على وجود واجب الوجود، ووحدانيته، وعلمه.

أدلة ابن سينا على واجب الوجود:

يستدل ابن سينا -كما استدل الفارابى من قبل- على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود فتصور الذهن للوجود وحده بغض النظر عن المشاهد الواقع يؤدى حتما الى الاعتراف بواجب الوجود بذاته: وأما النظر فى المشاهد إذا أيد العقل كان طريقاً آخر فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته، ولكن هذا الأخير ليس دليل العقلاء.

---

(١) عبده الشمالى، دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٣٦٤.

يقول ابن سينا: "تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول، ووحدانيته وبراءته من السمات، الى تأمل لغير نفس الوجود لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله، وان كان ذلك دليلاً عليه، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف، أى إذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده فى الوجود".

ويستشهد ابن سينا على ذلك بما ورد فى القرآن الكريم فيقول: "والى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى: "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق".(١)

ويصور ابن سينا الاستدلال على وجود الواجب بذاته عن طريق بطلان التسلسل والدور لو فرض أن الوجود من نوع واحد وهو الامكان، فالممكن محتاج الى واجب بذاته لايجاده وثباته.

فباعتبار حدوثه لابد من الانتهاء الى الواجب بذاته لبطلان التسلسل، يقول ابن سينا: "لاشك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب أو ممكن فإن كان واجباً: فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وان كان ممكناً: فانا توضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب وجود.

وقبل ذلك فإنا نقدم مقدمات:

فمن ذلك أنه لايمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنه الذات.. بلانهاية. وذلك لأن جميعها: اما أن يكون موجوداً معا وإما ألا يكون موجوداً معا، فإن لم يكن موجوداً معا غير المتناهى فى زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر: فلنؤخر الكلام فى هذا، وإما أن يكون موجوداً معا: ولا

---

(١) الاشارات، ص ٥٥، القسم الثالث، تحقيق د. سليمان دنيا.

واجب وجود فيه فلا يخلو: اما أن تكون الجملة بما هى تلك الجملة- سواء كانت متناهية أو غير متناهية -واجبة الوجود بذاتها أو ممكنة الوجود. فان كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن يكون الواجب متقوما بممكنات الوجود... هذا خلف.

وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها.. فالجملة محتاجة الى مفيد الوجود، فإما أن يكون خارجاً منها أو داخلا فيها. فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد ممكن الوجود، هذا خلف، واما أن يكون هذا الواجب ممكن الوجود فيكون هو علـه لوجود الجملة، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها -ومنها هو- فهو عله لوجود نفسه. وهذا مع إستحالته إن صح فهو من وجه ما نفس المطلوب، فإن كل شئ يكون كافيا فى أن يوجد ذاته فهو واجب الوجود، وكان -مفروضا أنه- ليس واجب الوجود، هذا خلف، فبقى أن يكون خارجا عنها، ولايمكن أن يكون علة ممكنة -فإذا جمعنا كل علة ممكنة فى هذه الجملة -فهى إذن خارجة عنها، وواجبه الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية"(١).

أما فى اثبات واجب الوجود باعتبار حدوث العالم وبطلان الدور يقول ابن سينا: "إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود، بعضها لبعض علل فى الدور، فهو أيضاً محال، وتبين بمثل بيان المسألة الأولى. ويخصها أن كل واحد منها علة لوجود نفسه، ومعلول لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شئ انما يحصل بعد حصوله بالذات، وما توقف وجوده على وجود البعدية

(١) كتاب النجاه، ص ٢٣٥.

الذاتية، فهو محال الوجود.. وليس المحال هو أن يكون وجود مايوجد مع الشئ شرطاً فى وجوده. بل وجود ما يوجد عنه وبعده".(١)

واثبات الواجب باعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه يقول ابن سينا معتمداً على بطلان التسلسل والدور: "لابد من شئ واجب الوجود، لأنه إن كان كل موجود ممكنا: فإما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته، فإن كان بذاته فهو واجب، لاممكن. وان كان بعله، فعلته معه، والكلام فيها كالكلام فى الأول، وان كان حادثا: وكل حادث فله عله فى حدوثه، فلا يخلو: اما أن يكون حادثاً باطلا مع الحدوث لايبقى زماناً، وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان. وأما أن يكون بعد الحدوث باقياً".

والقسم الأول محال ظاهر الاستحالة، والقسم الثانى أيضاً محال لأن الآنات لا تتالى، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد -لاعلى سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة- يوجب تتالى الآنات وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى.

ومع ذلك فليس يمكن أن يقال: أن كل موجود هو كذلك، فإن فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها فنقول: ان كل حادث فله علة فى حدوثه وعله فى ثباته، ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة: مثل القالب فى تشكيله الماء، ويمكن أن يكونا شيئين: مثل الصورة الصنعية، فإن محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذ منه، ولايجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بذاته، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت، لابعلة فى الوجود والثبات، فإنا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه ولاثابتا بنفسه، ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما يجوز لو كانت العلة باقية معه، وأما إذا

(١) النجاة، ص ٢٣٦.

عدمت فقد عدم مقتضاها، وإلا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها، فليست بعلة.

وإذا إتضحت هذه المقدمات فلابد من واجب الوجود: وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادث، وتنتهى لامحالة إلى واجب الوجود، إذ قد بينا أن العلل لاتتصب إلى غير النهاية ولا تدور"(١).

إثبات وحدة واجب الوجود :

يثبت ابن سينا أن واجب الوجود واحد بطريقين عن طريق كونه واحد فى ذاته ومعنى أنه واحد فى ذاته أى لاند له ولا شريك ولاضدله. وهو واحد فى ماهيته بمعنى أنه لايشاركه غيره فى ماهيته ولاتركيب لغيره معه فيها ولاجنس ولا نوع ولافصل لها، لايدخل غيره معه فيها، ثم يخرج بفصل أو خاصة. فهو منفرد فى ماهيته وفى وجوده.

يقول ابن سينا فى وحدة واجب الوجود بمعنى نفى الند والضد: "ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه، أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة. فإن كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه.. لم يوجد إلا له، وإن كان لعلة: فهو معلول معلول ناقص وليس واجب الواجد، وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئانٌ إنما يكونان إثنين أما بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلة من العلل. وكل إثنين لايختلفان بالمعنى، فإنما يختلفان بشئ غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين -فهو متعلق الذات بشئ مما ذكرناه من

(١) كتاب النجاة.

العلل ولواحق العلل. فليس واجب الوجود. وأقول قولا مرسلا: ان كل ماليس اختلافه لمعنى ولايجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط، فلايخالف مثله بالعدد. فلايكون إذن له مثل، لأن المثل مخالف بالعدد.

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته" لاند له ، ولا مثل له، ولا ضد له لأن الأضداد متفاسدة ومشاركة فى الموضوع، وواجب الوجود برئ من المادة(١).

ويقول فى الإشارات ما يقارب هذا المعنى "إشارة: الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة مما منع، وكل ما سوى الله فمعلول، والمعلول لايساوى المبدأ الواجب فلا ضد للأول من هذا الوجه. ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع، إذا كان فى غاية البعد طباعاً، والأول لا تتعلق ذاته بشئ، فضلاً عن الموضوع فالأول لاضد له بوجه"(٢).

يقول ابن سينا لاثبات بساطه واجب الوجود بمعنى وحدة ماهيته وعدم تركبه من أجزاء :"إشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود، ومقوماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى، ولا فى الكم"(٣).

ويقول فى النجاة: "إن واجب الوجود لايجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية، ولا أجزاء الحد والقول، سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول

(١) النجاة، ص ٢٢٩، ٢٣٠.
(٢) الإشارات ص٥٣، القسم الثالث، تحقيق، د. سليمان دنيا.
(٣) الاشارات ص ٤٤- ٤٥، القسم الثالث، تحقيق، د. تحقيق د. سليمان دنيا.

الشارح لمعنى اسمه، فيدل كل واحد منها على شئ هو الوجود غير الآخر بذاته.

وذلك لأن كل ماهذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع: فإما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به، لكنه لايصح للمجتمع وجود دونها: فلايكون المجتمع واجب الوجود. أو لصح ذلك لبعضها ولكنه لايصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود إذ لم يكن واجب الوجود إلا الذى يصح له.

وإن كان لايصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ولا الجملة مفارقة الأجزاء، وتعلق وجود كل بالآخر، وليس واحد أقدم بالذات، فليس شئ منها بواجب الوجود.

فقد إتضح من هذا: أن واجب الوجود ليس بجسم. ولامادة جسم ولاصورة جسم. ولامادة معقولة لصورة معقولة. ولاصورة معقولة فى مادة معقولة. ولا له قسمة لا فى الكم، ولا فى المبادئ، ولا فى القول الشارح. فهو واحد من هذه الجهات الثلاث".

دليل وحدة الماهية:

يقول ابن سينا فى بيان عدم اشتراك الغير مع واجب الوجود فى ماهيته: "إشارة واجب الوجود لايشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشئ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، وأما الوجود نفسه فليس بماهية لشئ ولاجزءاً من ماهية شئ أعنى الأشياء التى لها ماهية، لايدخل الوجود فى مفهومها بل طارئ عليها، فواجب الوجود لايشارك شيئاً من الأشياء فى معنى

جنس ولانوعى، فلايحتاج إذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضـى، بل هو منفصل بذاته. فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل".

إلى غير ذلك من الأدلة التى ذكرها ابن سينا فى هذا الصدد نكتفى منهـا بما ذكرنا.

إثبات العلم لواجب الوجود :

اثبت ابن سينا العلم لواجب الوجود فبين أن الواجب معقول الذات وإذا كان معقول الذات فهو عاقل لذاته معقول لذاته، وهو معقـول الـذات لأنـه غير مادى. يقول ابن سينا فى الإشـارات: "الأول معقـول الـذات قائمهـا، فهـو قيـوم برئ عن العلائق، والعهد والمواد وغيرها، مما يجعل الذات بحال زائـدة، وقد علم أن ماهذا حكمه فهو عاقل لذاته، معقول لذاته(١).

فالواجب يعقل ذاته أى يعلم ذاته ومعنى ذلك أن علم الواجـب كلـى وأنـه لايوجب كثره فيه وقد بين أن علـم الواجـب لايوجـب الكـثرة فـى كتـاب النجـاة فقال: "وكل ماهو بذاته مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاتـه معقـول والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة. فهو بما هـو هويـه مجـردة عقل، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته، فهو معقول لذاته. وبما يعتـبر له من أن ذاته لها هوية مجردة، هو عاقل ذاته. فإن المعقول هو الـذى ماهيتـه المجردة لشئ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشـئ، وليـس فـى شـرط هـذا الشئ أن يكون هو أو آخر بل شئ مطلقا والشئ المطلق أعم من أن يكون هـو أو غيره.

فالأول لأن له ماهية مجردة لشئ هو عـاقل، وبمـا ماهيتـه مجـردة لشـئ هو معقول، وهذا الشئ هو ذاته. فكل مـن تفكـر قليـلاً علـم أن العـاقل يقتضـى

(١) الاشارات، القسم الثالث، ص٥٣ تحقيق د. سليمان دنيا.

شيئاً وهذا الاقتضاء لايتضمن أن ذلك الشئ آخر، أو هو وأيضاً. فإنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء، فأما أن تكون القوة التى تعقل بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة نعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب، أو تعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان قوة تعقل بها الأشياء، وقوة نعقل بها هذه القوة، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل، ولكن هذا محال.

فقد بان أن المعقول لايوجب أن يكون معقول شئ آخر، وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شئ آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل، وكل ماهو ماهية مجردة توجد لشئ فهو معقول، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها فهى بذاتها عاقل ومعقول.. فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لايوجب أن يكون اثنين فى الذات، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا. فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هى ذاته، وأن ماهية مجردة - هى ذاته- له. فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولاً، لايوجب فيه كثرة البتة"(١).

من قول ابن سينا السابق نرى أن علم الله بذاته وتعقله لذاته لا يخرجه عن بساطته فى الماهية ولايوجب تكثر أو تغير فى ذاته، والله كما يعقل ذاته فهو يعقل الغير ولكن علمه بالغير على وجه كلى وهو عين ذاته أى أن علم الله بالغير لايوجب تكثر فى ذات الله تعالى - أو فى الأول- أو الواجب- وذلك لأن ذاته هى مبدأ علمه بالغير.

ويبين ابن سينا كيف أن علم الله بالغير على وجه كلى ولا يوجب تكثر فى الذات أن علم الله بالغير -أى بالجزئيات- لايجب أن يكون زمانيا لأنه لو

---

(١) النجاة، ص ٢٤٤- ٢٤٥.

كان زمانيا لتغير صفة ذاته تعالى مع تغير الزمن المصاحب للشئ الآن والماضى والمستقبل. يقول ابن سينا :"فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علما زمانيا، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس، العالى عن الزمان والدهر".(١)

ويقول فى كتاب النجاة فى عدم علم الواجب بالمتغيرات لما يترتب على علمه بها من تغير فى الذات: "لايجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات، مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلاً زمانيا مشخصا، فإنه لايجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات".(٢) وبالرغم من ذلك يرى ابن سينا توفيقا منه بين ماجاء به الدين من أن الله لايغرب عنه مثقال ذرة من خردل وبين الفلسفة التى تنسب العلم الكلى لواجب الوجود- أنه "لايغرب عنه شئ شخصى. فلا يغرب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض" على اعتبار تضمن الكلى للجزئى.

وفى علم الله بالغير يقول ابن سينا أن ذاته هى مصدر علمه بالغير وليس العكس ويبين ذلك بإقامة الدليل فيقول: "وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته: إما متقومه بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة،

(١) الاشارات .
(٢) الاشارات ، ص ٢٤٦.

وهذا محال، إذ لاتكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثيراً"(١).

وخلاصة القول فى علم الله عند ابن سينا ان الواجب يعلم العالم والكائنات الكثيرة المتعددة على وجه كلى، وعلمه لا يتغير لهذا وبالتالى لا تتغير ذاته بتغير كون هذه الكائنات وفسادها وحدوثها وفنائها.

والله تام وثابت فعلمه بالأشياء لا يزيده كمالا أو تماما، وعلمه بالأشياء من ذاته وليس من الأشياء استمد علمه.

كما أن علم الله للعالم لايوجب تكثر الذات الإلهية، وإذا كانت هناك كثرة فهى فى الكل بعد ذاته وليست فى الذات نفسها.

النفس عند ابن سينا :

يرى ابن سينا أن المنهج الصحيح للكلام عن النفس أن تثبت وجودها ثم تتكلم عن أوصافها يقول ابن سينا :"من رام وصف شئ من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاع".(٢)

ثم أورد ابن سينا عدة أدلة لاثبات وجود النفس وانها مغايرة للبدن فيقول: "الواقع أن النفس شئ مغاير البدن. ولنا على ذلك أدلة كثيرة نقدم إليك بعضها. ولعل أدناها إلى الفكر أن الذاكرة التى هى مظهر من مظاهر التفكير الإنسانى دائمة مستمرة، مع أن جسمه دائم التغير، فإذن لابد من شئ يحفظ هذا الاتصال فى الذاكرة مغاير لهذا المتغير الذى هو البدن، وهذا الشئ هو النفس التى هى الإنسان على التحقيق.

(١) النجاة ، ص ٢٤٦.
(٢) رسالة فى القوى النفسانية.

وفى ذلك يقول ابن سينا: "تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً فى جميع عمرك. حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت اذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك وبدنك واجزاؤه ليس ثابتا مستمراً بل هو ابداً فى التحلل والانتقاص، ولهذا لوحبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه. فتعلم نفسك أنك فى عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة. بل جميع عمرك. فذاتك أى نفسك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة".(١)

وقد اثبت ابن سينا وجود النفس مستنداً إلى عدة أدلة وبراهين مستعيناً بالحدس والنظر معاً.

١- برهان المعرفة الحدسية:

يرى ابن سينا أن الشعور الداخلى أوضح دليل على وجود النفس لأن أوضح ادراك هو إدراك الإنسان نفسه من غير آلة خارجية، ولا حاجة الى برهان وهذا هو الادراك بالحدس.

يقول ابن سينا فيما عرف ببرهان الرجل المعلق فى الفضاء "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا اكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى أن يحس، وفرق بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك فى اثباته لذاته موجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولاشيئا من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة عن كتاب ابن سينا بن الدين والفلسفة، د. حمودة غرابة، ص١٥١.

عمقا، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطا فى ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى يثبت والمقربة غير الذى لم يقر به، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصة على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل الى أن يتنبه على وجود النفس شيئا غير الجسم، وأنه عارف به مستشعر له، وان كان ذاهلا عنه يحتاج الى أن يقرع عصاه".(١)

فالذى يدركه الانسان وهو فى هذه الحالة (معلق فى الهواء) لايمكن أن يكون شيئا من ظواهر البدن لأنها لا تدرك ألا بالحواس وهو هنا غافلا عن الحواس ومدركاته، ولا يصح أن يكون غير مدرك لشئ لأنه فى هذه الحالة يكون مدركا لذاته وشاعراً بوجوده وهذه الذات المدركة فى هذا الوقت غير أعضائه فتكون هى النفس المغايرة للجسد.

٢- البرهان الطبيعى :

خلاصة هذا البرهان هو أن الحركة التى يقوم بها الإنسان إما أن تكون قسرية وإما إرادية، والحركة القسرية سببها محرك خارجى وليس الإنسان نفسه أو يكون حدوثه على مقتضى الطبيعة وذلك كسقوط حجر من أعلى الى أسفل، وأما الحركة الارادية هى ماكان حدوثها مضاداً لمقتضى الطبيعة كالانسان الذى يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه الى السكون، أو كالطائر الذى يعلق فى الجو بدل من أن يسقط الى مقره فوق سطح الأرض. وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك هو النفس".(٢)

---

(١) الشفاء (النفسى) مراجعة د. ابراهيم مدكور، ص ١٣.
(٢) رسالة فى القوى النفسانية لابن سينا.

فالأجسام التى تحس وتتحرك بإرادة لاتكون هذه الحركة من خصائصها وإنما تكون من مبادئ محركة تصدر عنها هذه الأفاعيل يسميها ابن سينا النفس[١] وهناك ادلة أخرى اثبت بها ابن سينا منها البرهان النفسانى وبرهان الأنا أو وحدة النفس وظواهرها وبرهان استمرار الحياة الوجدانية. نكتفى بتفصيل ما ذكرنا منها.

من الأدلة أوردها ابن سينا على وجود النفس نستطيع أن نقول أن نقول أن الانسان عند ابن سينا يتكون من جوهرين متميزين أحدهما مادى يمكن أن يشار إليه والآخر روحى لايمكن أن يشار إليه زليس معنى ذلك انفصالهما الواحد عن الآخر فالصلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر عند ابن سينا.

أما عن وجود النفس عند ابن سينا فالغالب على كتاباته أنه لا وجود للنفس قبل البدن، فكل مؤلفات ابن سينا ماعدا قصيدته العينية تؤكد أن النفس موجودة بوجود البدن الحامل لها، فهو يرى أنهما فى مبدأ أمرهما مرتبطان إرتباطاً زمنيا ويستدل على ذلك بقوله لو فرض أن الأرواح سابقة عن البدن فهى فى هذه الحالة إما أن تكون متحدة أو متكثرة، وتكثرها إنما يكون نتيجة اختلافها فى النوع أو يكون نتيجة لاتحادها فى النوع مع التميز بشئ آخر وهو نسبتها الى الأجسام المتمايزة.

ويرى ابن سينا أن النفس لايمكن أن تكون مختلفة فى النوع، لأن اختلافها بالنوع يعنى تركيبها من مشترك ومميز، وهذا لايجوز فى النفس لأنها بسيطة لا تقبل التركيب، ولايمكن أن يكون تكثرها من نسبتها الى الأجسام لأن الأجسام لم توجد بعد لأن النفس مفروض أنها سابقة للجسم. واذاً فلا يبقى إلا أنها متحدة وقد ابطل ابن سينا ذلك أيضا وذلك لأنه كما يرى إذا حصل بدنان

---

(١) الشفاء لابن سينا.

حصل فى البدنين نفسان، وحينئذ إما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسما لتلك النفس الواحدة فيكون الشئ البسيط منقسما وهو باطل. وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة فى بدنيين، وهذا كما يقول ابن سينا لايحتاج إلى كثير تكلف فى ابطاله.

واذا انحصر وجودها قبل البدن فى كونها متكثرة الذات أو متحدة الذات وكان كلاهما باطل، فلا يمكن إذن أن تكون سابقة على وجود البدن. بل عند صلاحه تفيض عليه من الخالق بواسطة العقل الفعال. بعد أن يكون فيها من الهيئات ما يجعلها خاصة بهذا الجسم دون غيره. وبعبارة أخرى ما يجعلها جزئية مشخصة. فالجسد هو السبب فى حدوث النفس والسبب ايضا فى جزئيتها وتشخصها يقول ابن سينا "فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون فى جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئة نزاع طبيعى الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره فلا أنها اذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما يتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وان خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بواسطتها ويكون هويتها.(١)

والنفس عند ابن سينا تنقسم الى النامية والحساسة التى يشترك فيها الحيوان مع الانسان، والنفس الناطقة وهى خاصة بالانسان. وقوى النفس هذه يشغل بعضها البعض عند ابن سينا ومن ثم يفعل بعضها فى البعض الآخر

---

(١) الشفاء: النفس، ص ١٩٩، تحقيق د.جورج قنواتى، سعيد زايد.

يقول ابن سينا فى النفس: "...ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل بعضها عن بعض، فلا يستعمل ذلك لبعض ولايديره، لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه، ولا ينصرف عنه، لأن فعل قوة من القوى اذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى لايمنع القوة الأخرى عن فعلها اذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا، ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركا كيف ونحن نرى الاحساس يغير الشهوة...."

ويقول ابن سينا فى كتاب النجاه عن تأثير البدن فى النفس "أن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة فى أشياء: منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة: أحدهما انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها. والثانى: ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وايجاب، والثالث: تحصيل المقدمات التجريبية، والرابع الأخبار التى يقع التصديق بها لشدة التواتر،.."

والنفس من حيث هى نفس كما عرفها ابن سينا كمال أول لجسم طبيعى آلى. يقول ابن سينا:

" والكمال الأول هو الذى يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف.. فالنفس كمال أول، ولأن الكمال كمال للشئ فالنفس كمال الشئ، وهذا الشئ هو الجسم... وليسّ هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم فإنها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير والكرسى وغيرهما بل كمال الجسم الطبيعى ولا كل جسم طبيعى فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء بل هى فى عالمنا كمال جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أفعال الحياة التى

أولها التغذى والنمو. فالنفس التى تحدها هى كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة".(١)

والنفس عند ابن سينا جوهر مجرد وقد قدم ابن سينا أدلة كثيرة على اثبات جوهرية النفس وتجردها من هذه الأدلة ماجاء فى كتاب النجاة: "إن القوة العقلية هى التى تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأمين والوضع وسائر ما قيل. فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع. كيف هى مجردة عنه. هل ذلك التجرد بالقياس إلى الشئ المأخوذ منه. أم بالقياس الى الشئ الأخذ. أعنى أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى. أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل. ومحال أن تكون كذلك فى الوجود الخارجى. فبقى أن تكون إنما هى مفارقة للوضع والأمين عند وجودها فى العقل. فإذن إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة تجرى. أو انقسام. أو شئ مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن تكون فى جسم".(٢)

ويقول ابن سينا فى كتاب الاشارات: "وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادلها غير متناهية بالفعل. ومع ذلك فلابد فى كل كثرة متناهية أو غير متناهية -من واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ماهو واحد بالفعل. ويعقل من حيث هو واحد، فانما يعقل من حيث هو لاينقسم، فإذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع. وكل جسم وكل قوة فى جسم ينقسم".

(١) الشفاء: الطبيعيات/ النفس، تحقيق د. جورج قنواتى، سعيد زايد ص ١٠.
(٢) النجاة، ص ٢٠٩.

والنفس لا تفنى بفناء البدن بل هى خالدة. وقد استدل ابن سينا بعدة أدلة لاثبات عدم فناء النفس بفناء البدن ومن ذلك ماجاء فى كتاب الشفاء -النفس- قال ابن سينا "أما أن النفس لاتموت بموت البدن، فلأن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق، وكل متعلق بشئ نوعا من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود أو تعلق المتقدم له فى الوجود الذى هو قبله فى الذات لا فى الزمان أو تعلق الكافى فى الوجود".

وقد أبطل ابن سينا تعلق النفس بالبدن بأى نوع من أنواع التعلق السالف ذكرها بأدلة كثيرة[١] ، ثم قال: "فقد بطلت انحاء التعلق كلها وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن بل تعلقها فى الوجود بالمبادئ الأخرى التى لاتستحيل ولا تبطل".[٢]

وقد ذكر ابن سينا دليلا آخر لعدم فناء النفس فقال: "ان سببا آخر لايعدم النفس البته، وذلك أن كل شئ من شأنه أن يفسد بسبب ما ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وتهيؤه للفساد ليس لفعله أن يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، واضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لأن اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا إلى البقاء فإذن لأمرين مختلفين، مايوجد فى الشئ هذان المعنيان" ثم أوضح ذلك بقوله "ان الأشياء المركبة والأشياء البسيطة الى هى قائمة فى المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفى الأشياء المفارقة لايجوز أن يجتمع هذان الأمران"[٣] وعلى ذلك فالنفس ليس فيها قوة أن تفسد وعلى ذلك "أن النفس الانسانية لاتفسد البته"[٤].

---

(١) الشفاء، ص ٢٠٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥.
(٣) انظر ص ٢٠٥ للدليل على ذلك من الشفاء- النفس-.
(٤) لايتسع المقام هنا لذكر التفصيل ومن أراد الاستزاده فليرجع الى كتاب الشفاء قسم الطبيعيات- النفس- ص٢٠٢، ٢٠٣ تحقيق، د. جورد قنواتى، سعيد زايد.

قوى النفس الإنسانية:

ما يهمنا هنا هو الاشارة الى قول ابن سينا فى النفس الناطقة التى يتميز الانسان بها عن الحيوان، فالنفس الناطقة عنده من قوى عاملة، وقوى عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً.

القوة العاملة "هى مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاعية". وهذه القوة العاملة هى قوة للنفس التى تقوم بتدبير البدن وسياسته وهى التى تنتسب اليها الأخلاق التى فينا.

القوة النظرية (العالمة):

فهى كما قال ابن سينا "قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة" سواء كانت مجردة بذاتها أو بتجريدها من المادة.

وهى عدة قوى:

العقل الهيولانى أو مطلق هيولانية وهو موجود لكل شخص من النوع "وذلك حينما تكون هذه القوة التى للنفس لم تقبل بعد شيئا من الكمال".

القوة الممكنة وتسمى عقلا بالملكة: "وهى أن تكون القوة الهيلانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التى يتوصل منها الى المعقولات الثانية" والمعقولات الأولى هى: "المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا البته، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المتساوية لشئ واحد بعينة متساوية".

القوة الكمالية وتسمى عقلا بالفعل: "وهو أن يكون حصل فيها ايضا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل، بل كانت عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها".

العقل المستفاد: "وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل".

والمخرج للعقل من القوة الى الفعل "عقل هو دائما بالفعل" وعند اتصال العقل بالقوة الى العقل بالفعل حصل له نوع من الصور يكون من الخارج، يقول ابن سينا: "وانما سمى عقلا مستفاداً... أن العقل بالقوة إنما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وأنه اذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج"..." وهناك تكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله".(١)

(١) الشفاء- النفس- ص ٣٧- ٤٠.

المعرفة عند ابن سينا:

تتنوع وسائل الإدراك عند ابن سينا تبعاً لتنوع الموجودات، فالموجودات إما مجردة أو ما يعرف عنده بعالم العقول، وأما مادية أو ما يعرف بالعالم المحسوس. وعلى ذلك فالوسيلة لإدراك العالم العقلى هو العقل الإنسانى وهو مناسب لما يدركه من مجردات عقلية، ووسيلة إدراك العالم الحسى هو حواس الإنسان التى هى من جنس المادة.

والمعرفة العقلية أفضل وأشرف من المعرفة الحسية وصاحب المعرفة العقلية يتميز عن صاحب المعرفة الحسية، وذلك لأن قيمة المعرفة عند ابن سينا تكون بقيمة موضوعها وموضوع المعرفة العقلية هى العالم العقلى وعلى رأسه أشرف وأسمى الموجودات.

وعلى ذلك فوسائل الإدراك والمعرفة عند ابن سينا كغيره من الفلاسفة هى الحواس والعقل وهو ما يتفق مع الدين والطبيعة.

فالإدراك إذن نوعان حسى وعقلى، والحسى نوعان: ظاهر وباطن أما العقلى فكله باطن.

الإدراك الحسى:

١- الإدراك الحسى الظاهر.

الحس الظاهر هم الحواس الخمس اللمس أولها والبصر آخرها كما رتبها ابن سينا. وهذه الحواس الظاهرة هى التى يصل عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية الينا، فموضوع الحواس الظاهرة المادة الماثلة أمام الحسى.

الإدراك الحسى الباطن:

اذا كانت المادة الماثلة أمام الحس موضوع الحواس الظاهرة، فصورة المادة هى موضوع الحواس الباطنة وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها. ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة.

ومن الحواس الباطنة:

١- **الحس المشترك:** وهو القوة التى تتأدى اليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر وهو قابل للصورة لاحافظ لها بعد غياب المحسوس، وللحس المشترك عضو مستقل فى الدماغ.

٢- **الخيال أو القوة المصورة:** هى قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها، ولكنه ليس تجريد تام لأنها صورة على تقدير ما وتكييف ما، روضع ما. ويمكن للخيال أن يؤلف من الصور المخزونة صوراً جديدة لم يقابلها الإنسان فى الحس. وهى مثل ما يراه النائم فى الحلم والحالم فى يقظته. وتسمى المفكرة عند الإنسان والمتخيلة عند الحيوان.

٣- **الوهم:** وهى تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية على وجه جزئى عن طريق الهامات فائضة من الرحمة الإلهية مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدى أمه، فهى ليست عملية عقلية.

٤- **الحافظة أو الذاكرة:** فهى خزانة الوهم وهى آخر القوى الحسية وتسمى أيضاً متذكرة. فهى حافظة لأنها تصون مافيها وهى متذكرة لاستعادتها ما نفذ من الصور.(١)

---

(١) قراءات فى الفلسفة، د. على أبو ريان، ص ٤٩٧- ٥٠٧

الإدراك العقلي:

يتم هذا الادراك عن طريق العقل النظرى أحد قوى النفس الناطقة فى الإنسان، وهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أى الكليات من المعانى الجزئية وذلك بتجريدها من المادة ولواحقها تجريداً تاماً وذلك بمساعدة الخيال والوهم.

ولكن استمرار فعل التعقل فى النفس لايتم بدون سند خارجى وهو العقل الفعال إذ هو الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس. فكأن المعرفة عند ابن سينا تبدأ بالإحساس أو الإدراك الحسى وهو تمثل الصورة الحسية مجردة عن المادة فى صورتها الجزئية ثم تدخل فى نطاق المعقول وتنتهى الى مبدأ سام خارج عن النفس وهو العقل الفعال فهو الذى يشرف على النفس ويمدها بالمعارف الربانية وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس.(٢)

فمصدر المعرفة الإنسانية يرجع عند ابن سينا الى فيض العقل الفعال فالمعقولات انما تفيض من العقل الفعال الذى تنتهى اليه صور الماهيات من مبدع الكل وليس البدن وحواسه الا وسائل تهئ العقل الإنسانى لقبول فيض العقل الفعال.(٣)

---

(٢) قراءات فى الفلسفة، د. على أبو ريان، ص ٤٩٧- ٥١٤.
(٣) من رواد الفلسفة الإسلامية، ص٢١٤.

ثانيا

دراسات فى الفلسفة الإسلامية

فى المغرب

العوامل التي ساعدت على ظهور الفلسفة في المغرب :

١- رغبة خلفاء بنى أميه فى المغرب من محاكاة بغداد فيما لديها من جميع فروع الثقافة والأدب ، ولما ذاع صيت بغداد بأنها أصبحت كعبة العلم وعاصمة الثقافة الإنسانية عز على خلفاء الأندلس أن يسبقهم خلفاء العباسيين إلى العلم ، ولذلك بعثوا الرسل الأذكياء الأكفاء إلى الشرق مزودين بمبالغ ضخمة من المال وأوصوهم أن يسلكوا كل الطرق فى الحصول على كل ما هو موجود من علم ومعرفة لدى بغداد، ففعل هؤلاء وعادوا بنفس الكتب التى قد ترجمت إلى العربية، وأمر الأمراء بنسخها وعمل صور كثيرة منها ووزعوها فى ربوع الأندلس.

وكان الحكم الثانى له أكبر الفضل فى جمع هذه الثروة العظيمة التى كان لها فيما بعد أثرها البارز فى بناء صرح المدنية الإنسانية فى أوربا. وكان فى عصر هذا الأمير أكبر أسواق الأدب والعلم، فكان العلماء يذهبون إليها من جميع أنحاء البلاد ومعهم منتجاتهم العلمية، وإذا ما حضروا إلى الملك اشترى كل ما معهم بأثمان باهظة حتى يشجعهم على العودة مرة أخرى بأضعاف ما كان معهم أول مرة.

٢- نقد الغزالى للفلسفة ورمى الفلاسفة بالزندقة وتكفيرهم فى بعض المسائل أدى إلى انقطاع الإبتكار بعد ابن سينا، واضطهاد الفلاسفة وحشو الكلام بالفلسفة، قد كانت هذه الحملة سببا فى غروب الفلسفة فى المشرق وشروقها فى المغرب.

٣- رحيل اليهود - بسبب الاضطهاد فى العصور الأولى للإسلام - إلى بلاد الأندلس حاملين معهم كل تراثهم العقلى، وأخذ اليهود يستخدمون اللغة العربية - لغة البلد حينذاك. فى الجدل العقلى ويضعون بها المؤلفات النظرية، وبلغت عناية اليهود بالفلسفة فى ذلك العهد حدا عظيما. فأسسوا فى قرطبه مدرسة فلسفية كان لها فضل السبق فى نشر التفلسف الجدى وإبراز الإستفادة من حكمة فلاسفة الأغريق إلى حيز الوجود، ولذلك كان أول فيلسوف يظهر فى بلاد الأندلس يهودى وهو ابن حبيرول. على أن هذا الفيلسوف - وإن كان من طليعة فلاسفة الأندلس - لم يبلغ درجة فلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعده كابن باجه وأبن طفيل وأبن رشد.

ابن باجـــه

ولد ابن باجه فى القرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) فى مدينة سرقسطه وكان من أسرة ملكت سرقسطه فترة من الزمن.

تلقى كثير من العلوم فى مسقط رأسه سرقسطه ثم هرب منها إلى اشبيليه ١١١٨ وعمل فيها بالطب وألف عدة رسائل فى المنطق. ثم أنتقل إلى غرناطه وتولى فيها بعض المناصب، ثم أنتقل إلى أفريقيا واستقر فى مراكش وشغل منصب وزير هناك وكان مقربا من السلاطين، ولكن سرعان ما دبر له الحاسدون المكائد حسداً منهم لصعود نجمه كفيلسوف ومفكر. فقد البوا عليه العامة والفقهاء والجند، مما كان سببا فى حزن ابن باجه واعتزاله الناس بدلا من معاملتهم بالمثل، ومع ذلك لم يكف أعداؤه عنه فدسوا له السم فمات وهو فى ريعان شبابه.

ولذلك كانت حياته قصيرة، مضطربه فلم تتح له الفرصة للإنتاج العلمى الكبير، فقد كانت مؤلفاته قليلة وفى أجزاء وبعضها لم يتم وأن كان ذكر له المؤرخون بعض الكتب التامة.

على أن كتب ابن باجه التامة والناقصة على نوعين :

١- شروح لغيره .
٢- تأليف خاص به .

وأهم كتبه على الإطلاق كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع.

أما كتاب تدبير المتوحد :

فقد قسمه إلى ثمان فصول :

الفصل الأول :

عن الغاية من تدبير المتوحد، وهو إقامة دولة كل أفرادها أصحاء عدول وأخيار، وعلامة هذه الدولة ألا يكون فيها قضاه أو أطباء، والوصول إلى هذه الدولة يكون عن طريق الفرد، وتدبيره، عن طريق وضع قواعد لضبط الأعمال للوصول إلى الغاية.

الفصل الثانى :

بين فيه أن الإنسان يصل إلى المتوحد عن طريق أفعاله التى يجب أن يخضعها للإرادة العاقلة التى تصدر عنها الأفعال الأنسانية الخالصة التى تميز الإنسان عن الحيوان.

الفصل الثالث :

يبين فيه كيف يضبط الفرد أفعاله لكى تصدر عن الإرادة العقلية، وذلك عن طريق معرفة الروحانيات ليتشبه بها الإنسان.

الفصل الرابع :

يبين فيه الأفعال التى تصدر عن الإرادة العاقلة على وفق الأمور الروحانية وهى :

١- أفعال غايتها الصورةالجسمانية لحفظ البدن من الهلاك عن طريق الغذاء الضرورى فقط للجسم دون زيادة التمتع به.

٢- أفعال غايتها الصور الروحانية الشخصية وهى على أربع درجات :

أ - أفعال متجهه نحو الصور المرتسمة للحس المشترك كالأهتمام بالمظهر الخارجى.

ب - أفعال متجهه نحو الصور المرتسمة فى المخيله كالتزين بالأسلحة فى غير ميدان القتال.

جـ - أفعال متجهه نحو المسرات الروحانية كالأهتمام بأثاث المنزل وأختيار أثاث فاخر أو الاتجاه نحو لعبة معينة.

د - أفعال متجهه نحو الكمال الخلقى كدراسة أحد علوم الثقافة من أجل الدراسة ذاتها لا من أجل ما تدره عليه من نفع مادى.

٣- أفعال غايتها الصور الروحانية العامة مثل الأتصال بالله أو التفكر فى جلاله أى " التوحد " به سبحانه .

الفصل الخامس :

يرتب فيه ابن باجه الأفعال السابقة فى الفصل الرابع وبين أنها تتفاضل وأعلاها رتبة هى الأفعال المتجهه نحو الصور الروحانية العامة التى بها يتجرد الإنسان من جميع العلائق الجسمانية التى لا تليق به ويسمى حينئذ المتوحد.

الفصل السادس :

بين فيه مرة أخرى أن الأنسان له رغبات وأغراض روحانية فردية وهذه الرغبات الروحانية هى الأغراض الفكرية التأملية التى بها يكسب الفضائل، وأغراض عقلية صرفه وهى التى يفيضها العقل الفعال كالأحلام الصادقة والنبوة.

الفصل السابع :

بين فيه أبن باجه ما يجب على المتوحد فى علاقته بالناس، فلا يخالط الا متوحداً، أو يختار من يخالط من العلماء والشيوخ ذوى الحنكة والحكمة ويبتعد عن الشباب وذوى الخبرة الضعيفة.

الفصل الثامن :

بين فيه السبيل إلى التوحد وإلى ضبط الأفعال الأنسانية لتكون أفعالا صادرة عن الإرادة العقلية أو أفعالا معقولة وذلك عن طريق التأمل الفكرى والنظر العقلى. وعن طريق التأمل والنظر يصل الإنسان إلى العقل الفعال وهذا هو غاية المتوحد.

رسالة الوداع :

هو الكتاب الثانى الذى يكمل تدبير المتوحد فى القاء مزيد من الضوء على فلسفة ابن باجه.

وهى رسالة إلى صديقة وتلميذه الحسن بن الإمام أرسلها له وهو على وشك سفر طويل.

فسلفة أبن باجه من خلال رسالة الوداع :

١- يرى أن الهدف الأساسى للإنسان هو الأتصال بالعقل الفعال والتقرب من الله والاتحاد بالنفس العامة.

٢- بالعلم والعقل يتوصل الإنسان إلى هذا الهدف.

من عرض فصول كتاب المتوحد ورسالة الوداع يتبين أن منهج أبن باجه الذى يقوم على خضوع السلوك الإنسانى للأعمال العقلية حتى يصفو العقل والفكر ويتوحد بالعقل الفعال فهو منهج يجمع بين :

١- التفكير العقلى الواقعى .

٢- الرياضة بمعناها المثلث للعقل والروح والبدن.

وعندما يصل الإنسان إلى الغاية المنشودة وهى الأتصال بالعقل الفعال يكون المتوحد خيراً محضاً لا يعمل إلا خيراً ولا يعمل إلا ما يمليه عليه العقل دون أن يخضع لشهوه وبذا تكون الدولة المكونة من المتوحدين دولة مثالية قوية خيرة.

إذن منهج أبن باجه منهج عقلى أخلاقى.

نظرية أبن باجه فى النفس والعقل :

اولا : فى العقل :

العقل يدرك ذاته ويدرك غيره، وينزع الصور من المحسوسات الخارجية ويضعها فى مواضعها من الدماغ، وهنا تتلقى معونة العقل الإيجابى، وتتمثل معونة العقل الإيجابى فى تجريد هذه الصور المختزنة، ثم يحول هذه الصورة إلى درجة أعلى فى السمو فيحولها من الفردية إلى درجة العمومية حتى تصبح هذه الصورة معقولات بالفعل، فالعقل مثلا يأخذ من المحسوسات صورة أحمد وعلى ومحمد، بمساعدة العقل الإيجابى يصل العقل إلى تجريد هذه الصور من الأشخاص لتصبح صورة كلية معقولة وهى الإنسان وهكذا.

عندما يصل العقل إلى هذه المرحلة يكون عقلا مستفاداً ويشبه العقل الإيجابى والعقل العام للإنسانية هو الذى يبقى بعد موت الإنسان ويتحد بالعقل الفعال أما العقول الجزئية المشخصة هى التى تفنى بفناء الجسم.

أما النفوس التى تدرك الجزئيات بالتخيل الذى يجمع بين الإحساس والتعقل فهى التى تبقى بعد الموت وتلقى الثواب والعقاب.

نظريته فى الأخلاق :

تتوقف على الجهه التى يصدر عن طريقها الفعل إن كانت تصدر عن الغريزة الطبيعية. أو تصدر عن الإرادة العاقلة ومبعثها يكون العقل والفعل، فالفعل الذى يصدر عن الإرادة العاقلة يسمى عقل أخلاقى وبه يصل الإنسان إلى درجة المتوحد، والإنسان بالأفعال العقلية عند ابن باجه هو إلهى خالص.

تقويم ابن باجه :

كان أبن باجه من بواكير التفكير الفلسفى فى المغرب، وضع خطة لبنـاء المدن الفاضلة بدأ من الإنسان ووضع المنهج لتدبيره تدبيراً يؤدى إلى قيام هذه المدن. ولم يقتصر كما أقتصر غيره على وصف المدينـة الفاضلـة أو القاء مسئولية قيامها على نظم الحكم وحدها.

وهذه فكرة جديرة بالتقدير .

ابن طفيـــل

حياته :

هو ابو محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد ابن طفيل القيسى، نسـبة إلى قبيلة قيس المعروفة، ويسمى أيضا الأندلسى والإشبيلى والقرطبى ولد سـنة ٤٩٤ أو ٥٠٤ هـ (١٢ م).

درس ابن طفيل الطب فى غرناطـه والـف فيـه كتـابين، وكـان شـاعراً وأديبا وفلكيا ورياضيا فكان بذلك ملما بكل ثقافة عصره.

قد كانت حياة ابن طفيل دائما بجوار الأمراء، فقد عمل كاتب سر لحـاكم غرناطه ثم عمل سنة ٤٤٩ هـ لحاكم طنجه وسبته، وصعد نجمـه فـانتقل إلى بلاط أبى يعقوب يوسف فعمل طبيبا له ووزيرا، ولما توفى أبو يعقوب، وتولـى ابنه أبو يوسف استمر أبن طفيل فى خدمته حتى توفى وسار أبو يوسف بنفسـه فى جنازة الفيلسوف.

كان ابن طفيل مشهوراً بتلاميذه، وكان ابن رشد واحدا منهم وكان يسير مع تلاميذه على أساس تنمية مواهبهم، فكان يطلب منهم أن يعالجوا المشكلات الفلسفية والعلمية ويوضح لهم طرق المعالجة والبحث.

من مؤلفات ابن طفيل الفلسفية رسالة " حى بن يقظان " وهى الرسالة التى واجه فيها ابن طفيل مشكلات الفلسفة الإسلامية بصراحة ووضوح وعمق وبساطة فى الوقت ذاته، وقد ترجمت هذه الرسالة إلى لغات عديدة واهتمت بها جامعات العالم وكثير من المحققين.

وابن طفيل كان أول فيلسوف استطاع أن يصوغ فلسفته فى قالب قصصى، واضح العبارة بين الهدف بعيد عن المصطلحات قدر الإمكان.

ومنهج ابن طفيل يقوم على أساس :

الثقة بالعقل الإنسانى وتأكيد أن بإمكانه الوصول وحده إلى الحقيقة وهو فى ذلك يسلك أولا طريق البحث النظرى، ثم الثقة بالرياضة الصوفية، وتأكيد أنها لا تتعارض مع العقل وهى معرفة أوضح من معرفة العقل، فالعقل يصل إلى الحقيقة، والرياضة الصوفية تصل إلى الحقيقة إلا أن معرفة العقل أقل وضوحا من المعرفة الصوفية.

رأيه فى الفلاسفة السابقين :

يصف ابن طفيل في كتابه قصة حى بن يقظان ما شاهده من درجة المعرفة الصوفية، وكان له ملاحظات على من حاولوا التعبير عن هذه الدرجة قبله :

يقول ابن طفيل أن ابن سينا ذكر حال المعرفة الصوفية ونبه عليها وأراد بها أن تكون ذوقا لا على سبيل الإدراك النظرى، المستدرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وأنتاج النتائج.

ولكنه نقد الفارابى نقدا مريرا على رأيه فى السعادة وأنها فى الدار الدنيا ونقد أيضا برأيه فى النبوه.

ونقد ايضا الغزالى ورماه بالتلون والذبذبه بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء وأنه يبرر أن ذلك هو الحكمة التى تقى الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور.

فمثلا من المسائل التى يظهر فيها ذبذبة الغزالى أنه كفر الفلاسفة فى انكارهم لحشر الأجساد وقولهم إن الثواب والعقاب للنفوس خاصة، هذا ما ذكره فى كتاب تهافت الفلاسفة، ثم ذكر فى كتاب الميزان أن هذه هى طريقة الصوفية : أى محاسبة النفس " ثم قال فى المنقذ من الضلال أن اعتقاده هو اعتقاد الصوفية؟ وإنه وصل إلى ذلك بعد طول بحث أى أن الغزالى يقول بثواب وعقاب النفس فقط على طريقة الصوفية.

ويقول ابن طفيل إن الغزالى اعتذر عن رأيه هذا ببيان أن الرأى ثلاثة:

١- رأى يشارك فيه الجمهور على ما هو عليه.
٢- رأى يخاطب فيه السائل حسب حاله.
٣- رأى خاص به نفسه لا يطلع عليه إلا من هو فى مثل حاله.

وقال ابن طفيل ان هذه صفه تعليم الغزالى وأكثرها رمز واشارة لا يفهمها إلا من كان على بصيرة فائقة ويفهم من مجرد الإشارة

على كل حال فقد درس ابن طفيل رأى الغزالى فى التصوف.

مصادر فلسفة ابن طفيل :

يعترف ابن طفيل أنه استفاد بمن سبقوه خاصة الإمام الغزالى والشيخ الرئيس ابن سينا وبعض من نبغ فى عصره خاصة ابن باجه. فقد كانوا مصادر فلسفته التى توصل منها إلى المعرفة الصوفية التى تتفق مع الدين الإسلامى.

غايته فى قصة حى ابن يقظان والسبب الدافع لكتابته القصة :

١- رغبته فى بيان الحكمة المشرقية.

٢- أن هذه الحكمة لا يعبر عنها بلفظ وإنما سبيلها الرمز فقط.

٣- الجو الفكرى المضطهد للفلاسفة، كل ذلك جعل ابن طفيل يلجأ إلى الأسلوب الرمزى الذى لجأ إليه فى قصة حى بن يقظان.

١- رغبته فى بيان الحكمة المشرقية :

ماذا يقصد من عبارة الحكمة المشرقية، هل هو مرادف لكلمة حكمة الإشراق.

أو هى مقابل حكمة المغاربة .

١- فقد ذهب المستشرق جوتييه أن المراد بالحكمة المشرقية هى الحكمة الإشراقية أو التصوف. وعلى هذا المعنى أخذ يفصل الإشراق أو التصوف المقصود فى قصة حى ابن يقظان بأحد معان ثلاثة :-

أ - التصوف الدينى الإسلامى السنى وهو تصوف الصالحين من أولياء المسلمين .

ب - التصوف المشرقى الفارسى أو الهندى مثل تصوف الحلاج وابن عربى ومن ذهب إلى وحدة الوجود.

جـ - التصوف الأفلاطونى الحديث.

٢- وقد ذهب جميل صليبا وكامل عياد، أن الحكمة المشرقية مشتقة من التصوف المشرقى الفارسى أو الهندى، والحكمة المشرقية المقصود بها فلاسفة الأفلاطونية الحديثة. أى أن ما يريد ابن طفيل بيانه هو الأفلاطونية الحديثة.

وعلى ذلك فقد لخص د. جميل صليبا وكامل عياد فلسفة الإشراق التى يحاول ابن طفيل تمثيلها فى قصته :
بأنها طريقة أهل النظر الذين يدركون ما بعد الطبيعة باتباع طريق البحث والنظر أولا، ثم الإنتهاء من ذلك إلى الذوق بالمشاهدة وهذه هى الأفلاطونية الحديثة.

ويقول تيسير شيخ الأرض أن المراد بالحكمة المشرفية هنا هى الإفلاطونية الحديثة ممزوجة بالتعاليم الإسلامية.

٢- أن هذه الحكمة لا يعبر عنها بالألفاظ لأنها حال من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ولا يقوم بها بيان .
٣- الجو الفكرى المضطهد للفلاسفة فى العالم الإسلامى بوجه عام، وحتى فى الأندلس رغم أنتشار الفلسفة هناك لم ينبع أحد فيها إلا ابن باجه ولم يسلم من الإضطهاد.

وكان المبرر الأساسى لموقف الناس من الفلاسفة أنها تعارض الدين وتخالفه، ولذلك أراد ابن طفيل أن يبين أن الفلسفة لا تعارض الدين بل لها نتائج فى الإنسان والعالم وأنها لب الحكمة التى تتوافق مع الدين وتتمشى مع نتائجه، وأن كان العامة لا يفهمون نتائج هذه الحكمة وحقائقها فيذ[illegible]ن بها

مخالفة فليس الأمر كذلك. ولما كان الكراهيه للفلسفة متفشية فى البلاد لجأ ابـن طفيل إلى استعمال الرمز للوصول إلى غايته.

فلسفة ابن طفيل :

أول ما نرى من فلسفة ابن طفيل توفيقه بين الدين والفلسفة فهذا التوفيـق هو أساس هذه الفلسفة وهو الهدف الأساسى كما قلنا فى قصة حى بن يقظان :

رأية فى التوفيق يقوم على عدة عناصر :

١- العقل البشـرى يستطيع بجهود خاصـة إذا صفت النفـس مـن أسـرار علاقتها مع البدن أن يصل إلى أهم الحقائق والعقائد التى جاء بها الدين.

٢- ليس معنى أن العقل عجز عن التوصل إلى سر العبادات أى الحكمة من العبـادات الشـرعية، أو لـم يعرف معناها أن يحكـم العقل ببطـلان هـذه الحقائق والعبادات.

وإنما معنى ذلك أن العقل عجز عن معرفة أن هذه العبادات هى السـبيل الوحيد والضرورى لاصلاح نفوس البشر، وكفالة الحياة الطبيعية لهم، لأنهم لا يستطيعون الوصول إلى الحقائق العليا التى يأتى بها الدين وحدهم. ولقـد ذهـب كثير من المستشرقين إلى أن ابن طفيل يرى استغناء العقل عـن الوحـى مثـل دى بور، وجميل صليبا وكامل عياد وتيسير شيخ الأرض.

لكن فى الحقيقة هذا الإدعاء غير صحيح على الإطلاق فلـم يقصـد ابـن طفيل إمكان تطور العقل الإنسـانى أو تطـور البشـرية دون حاجـة إلـى الديـن، فكل مـا فـى القصـة أن بعض العقول لا العقل البشـرى بجملتـه ولا الجماعـة البشرية يستطيع الوصول إلى حقائق الدين، وإنمـا يكون ذلـك عـن جهـد شـاق وأستعداد خاص كما كان من حي بن يقظان.

والمعنى الذى يركز عليه ابن طفيل هو :

١- أن حالة حى بن يقظان حالة لا يمكن تعميمها.
٢- ولا تجربه يمكن نقلها إلى غيره فهى تجربة خاصة.

وهذا ينفى أن ابن طفيل يرى إمكان تطور العقل البشرى فى جملته، أو تطور البشرية فى مجموعها دون حاجة إلى الدين.

والدليل على ذلك من قصة حى ابن يقظان :

١- أن حى رغم وصوله إلى ما وصل إليه عن طريق عقله من معرفة اللـه والعقول المفارقة، إلا أنه لم يفهم معنى وسر أقبال الناس على جمع المال التى هى أساس فى العمران البشرى، واستمرار الجماعات وسر حياتها، وكان يراه شئ لا معنى له، ويرى ابن طفيل إن عدم معرفة حى بهذه الحقيقة يرجع إلى قصوره عن معرفة ماهو الصالح للبشر. وما هم عليه من البلاده والنقص وضعف العزم، ومن أن كل الناس على مثاله ذو فطر فائق وأذهان ثاقبة.

٢- أن حى ابن يقظان لم يرفض تعاليم الدين حين جاءته رغم أنه لم يفهمها ولم يفهم سرها وذلك عندما علم بصدق المخبر، فقبل العبادات والأعمال الظاهرة كالصلاة والصوم.

٣- فالدين إذن ضرورى لتطور الجماعة، ولقيادتهم على أسلم طريق لأنهم لا يستطيعون التوصل عن طريق النظر العقلى والذوق والمشاهدة الأشراقية فلا يمكن الإستغناء عنه إلا ان فهموا غيره.

وعلى ذلك يرى ابن طفيل :

١- ان حقائق الدين وحقائق النظر العقلى والمشاهده واحدة.
٢- والدين يصلح لجميع الناس عامتهم وخاصتهم.

٣- ولكن النظر العقلى والمشاهدة لا يصلحان إلا للخاصة إذن : لا يمكن تجاهل الدين والإستغناء عنه فى تحقيق التقدم والاستقرار والسعادة للجماعة البشرية.

فلسفة ابن طفيل فى الإنسان :

من قصة حى ابن يقظان نجد لابن طفيل رأيين فى نشأة الإنسان :

١- أن حيا ولد من أم وأب حيث تزوجت أمه سرا، وخافت أن يفتضح أمرها ويعلم أخوها الملك بخبرها، فألقته فى اليم فساقته المقادير إلى جزيرته التى نشأ بها.

٢- أنه تولد تولداً طبيعيا فى جزيرة تحت خط الإستواء يقال إنها أعدل بقاع الأرض وأكثرها استعداداً لشروق النور الأعلى وأن حيا تولد من خميرة من الطين تعادلت عناصرها وتكافأت فيها من الروح الأعلى.

فالتولد الذى حدث للطينه كان بفيض روح من الله وليس تولداً ذاتيا ويشرح ابن طفيل هذا الحدث فيقول : " فتمخضت تلك الطينه وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث فى الوسط فيها لزوجة وفقاقه صغيرة جدا منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئه بجسم لطيف هوائى فى غاية الإعتدال اللائق به، فتعلق به ذلك الروح الذى هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثا يفسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزله نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم "(١) .

---

(١) حى ابن يقظان ص ٦٣ ، ٦٤.

فالطينة بعد أن استوت عناصرها وتكافأت لم تكن انسانا إلا بعد أن تعلق به الروح الذى هو من أمر الله.

ورأى ابن طفيل فى الانسان يشير إلى ما يلى :

(١) رأى ابن طفيل فى النفس :

يرى ابن طفيل فى النفس :

١- الروح واحدة فى الكائن الحى سواء كان انسانا أو حيوانا فهى روح واحدة تفرقت على قلوب وكيانات النوع الإنسانى، وسائر أنواع الحيوانات، والاختلاف بين الإنسان والحيوان ليس إختلافا يرجع إلى خصائص الروح.

والروح هى القوة المحركة لأعضاء الإنسان من عين، وأنف ولسان وغيرها، وإذا ما فقد أحد الأعضاء الروح فيه لأى سبب من الأسباب أصبح آله لا منفعة فيها.

٢- وهناك فكرة أخرى فى الروح وهى أن الروح الواحدة الموجودة فى جميع الكائنات مركبة من معنيين : معنى جسمى ومعنى آخر زائد عن الجسمية وهو ما يعبر عنه بالنفس، وبالنفس وحدها يتميز أنواع الموجودات الحية وتنفصل بعضها عن البعض الآخر. وقد توصل حى إلى معرفة أن إدراك واجب الوجود لا يمكن أن يكون عن طريق جسم لأنه ليس بجسم فلابد أن يكون عن طريق شئ غير جسمانى، لأن الجسم لا يدرك إلا جسم ألا وهو العقل.

٣- وبناء على أن النفس الإنسانية ليست بجسما فإنها لا تفنى لأن الفناء والاضمحلال من صفات الأجسام، وأما الشئ الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم وهو منزه من الجسميات لا يتصور فناءه البته.

الإنسان بعد مفارقة النفس البدن عند ابن طفيل :

مستقبل الإنسان بعد مفارقته النفس أو الجزء الشريف للبدن متوقف على حاله الإنسان قبل المفارقة عند ابن طفيل .

وتوضيح ذلك :

١- أن إذا فارق البدن لايشتاق إلى واجب الوجود ولا يتألم لفقده وذلك لأنه لم يسمع قط عن الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه قبل المفارقة.

٢- إنه إذا فارق البدن يحرم من مشاهده واجب الوجود ولكن لديه الشوق لرؤيته، فيظل فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها فإما أن يتخلص من هذه الحالة بعد جهد ومشقة ويشاهد ما تشوق إليه، وإما أن يبقى فى آلامه إلى الأبد، وذلك حسب استعداد كل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية، وذلك لأن فى حياته عرف واجب الوجود وعلم ماهو عليه من صفات الكمال والعظمة ولكنه اعرض عنه وانغمس في الشهوات حتى مات.

٣- إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطه وسرور وفرح دائم، وذلك لأن قبل المفارقة عرف واجب الوجود، وأقبل عليه كلية ولم يعرض عنه ولم يفارقه البته حتى مات.

(٢) نظرية المعرفة عند ابن طفيل :

من خطوات التفكير التى مر بها حي بن يقظان نرى أن المعرفة عند ابن طفيل نوعان :

- **المعرفة العقلية .**
- **المعرفة الإشراقية.**

المعرفة الإشراقية تزيد المعرفة العقلية بيانا وتوضيحا، فالمعرفة العقلية كالمعرفة عن شئ ما بطريق السمع، والمعرفة الإشراقية معرفة عن طريق

المشاهده والمعرفة العقلية يتوصل إليها عن طريق عدة وسائل، أما المعرفة الإشراقية يتوصل إليها عن طريق الأعمال.

أ - الوسائل التى توصل إلى المعرفة العقلية :

١- الملاحظة. ٢- الغرض.

٣- التجارب لإثبات صحة الغرض. ٤- التوصل إلى اليقين.

ويتضح ذلك من قصة حى ابن يقظان كالآتى :

١- لاحظ حى أن اعضاء الظبية كلها سليمة رغم سكون حركتها وإصابتها بالموت.

٢- أفترض أن الموت الذى أصابها كان بفساد عضواً داخليا.

٣- لكى يتحقق من هذا الغرض شرح الظبية فعرف أن فى القلب فراغ فى الجانب الأيسر، ثم أخذ يجرى تجاربه وملاحظاته على غيرها من الحيوانات.

٤- بعد التجارب التى أجراها على الحيوانات تيقن أن البخار الحار الخارج من القلب من الجانب الأيسر هو السبب فى ظاهرة الموت لأنه عندما يخرج تحدث هذه الظاهرة.

وبذلك قد توصل إلى المعرفة العقلية وهى سر الموت توصل لها عن طريق الملاحظة والفرض والتجربة.

كذلك توصل إلى أن الجسم مكون من معنى الجسمية ومعنى آخر زائد عن الجسمية، وهذا المعنى الزائد عن الجسمية هو سبب الحركة لهذا الجسم كهبوط الماء إلى اسفل وصعود النار إلى أعلى.

ب - الأعمال التى يصل بها إلى المعرفة الإشراقية :

تتوقف الأعمال التى يصل بها إلى المعرفة الإشراقية على ما أدركه من معارف :

١- فقد عرف أن له جسما حيوانيا.
٢- وعرف أن له روح حيوانى يشبه الأجسام السماوية.
٣- عرف أن له جزء اشرف من الروح الحيوانية به أدرك واجب الوجود، وهذا الجزء منزه عن المادة.

ولذلك انحصرت الأعمال فى ثلاثة :-

١- عمل لحماية الجسم على قدر الضرورة الذى يحفظ بها الجسد.
٢- عمل لتطهير الجسم وتنظيفة وتطهير النفس، مع دوام التفكير فى الوجود الذى هو واجب الوجود. وهو عمل يتشبه فيه بالأجرام السماوية.
٣- ينتقل من التفكير فى واجب الوجود إلى دوام التفكير فى مشاهدة واجب الوجود، ومحاولة الإبتعاد عن العلائق الجسدية. ومن دوام التفكير فى المشاهدة، إلى دوام المجاهدة للوصول إلى صفات الكمال من العلم والقدرة.

إذا وصل لهذه الحالة استطاع أن يرى ذوات الأفلاك المفارقة للمادة وما عليها من حسن وبهاء. وهذه حال من المعرفة لا توصف بالألفاظ.

(٣) الأخلاق عند ابن طفيل :

تكلم ابن طفيل على أهم مسائل الآخلاق فقال : إن الله هو المثل الأعلى لأنه منزه عن كل نقص ويتصف بكل صفات الكمال، وكل ما فى الموجودات من كمال وقدرة وبهاء هى فيض من الله.

غاية الأخلاق وغاية غايات الإنسان هو التشبه بالله سبحانه فـي صفـات الكمال والتبرأ من صفـات النقـص، وإنمـا يكـون للإنسـان ذلـك كلمـا بعـد عـن الرغبات البدنية وتسلح بالعلم والعدل والقدرة. ولذلك كان المقياس الخلقى عنـد ابن طفيل مستمدا من هذه الغاية التى يقيس على أساسها الأفعال الإنسانية وإلى سائر الموجودات.

فالحكم على العقل أن كـان أخلاقـى أم لا يرجـع إلى الغايـة مـن الفعـل بالنسبة للإنسان ولسائر الموجودات.

فلو كان فعل الإنسان غايته التوصل إلى الكمـال للتشبه باللـه كـان فعلـه أخلاقى.

وأمـا لسائر الموجـودات فيلاحـظ فيهـا أن اللـه خلقهـا لغايـة، فالنبـات والحيوان والإنسان كل منهم مخلوق لغاية.

فكل من قطع بين هذه الموجودات وبيـن كمـال غايتهـا كـان عملـه غيـر أخلاقى ولما كان النبات يجب أن يترك حتى يصـل إلـى كمـال غايتـه، وكذلـك غاية الإنسان أن يحافظ على جسمه ليصل إلى غايته رأى ابن طفيل أن التغذى بالنبات يكون على الأنواع الموجودة بكثرة دون غيرها، وكذلـك لا يلقـى بـذره إلا فى مكان يصلح لزراعته مرة أخرى.

وكذلـك فعلـه بالنسبة للضعيـف مـن مسـاعدة يشـمل الإنسـان والحيـوان والنبات الذى يرويه كلما وجده محتاجا للماء.

وفـى ذلـك كلـه يتشبـه الإنسـان بفعلـه هـذا إلـى الأجسـام السـماوية فـى الإشعاع على الغير.

الفرد والمجتمع :

١- قدرة الإنسان على التلائم والتكيف مع البيئة، واستنباط وسائل الحياة من مصادرها فعرف النار والماء.

٢- عرف أسرار الوجود ووضع لنفسه دعائم مذهب أخلاقى على أساس من الخير والشر.

٣- التعامل مع النزعات المتباينة.

٤- كشف عن ضرورة الدين وأهميته فى تطور الجماعة.

يقول ابن طفيل :

" فلما فهم – حى – أحوال الناس وأن اكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم : أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه ".

العـــالم :

قسم ابن طفيل العالم إلى قسمين :

١- عالم المحسوسات (الأجسام وهو العالم الحسى).

٢- العالم العقلى.

العالم الحسى :

تحدث فيه ابن طفيل عن الجسم، فرأى أن الأجسام كلها لها صفات وخصائص مشتركة عامة فى الكل وهى صفة الجسمية. أن هناك خصائص وصفات خاصة بكل جسم يتميز بها عن الجسم الآخر.

بمقتضى هذه الصفات يكون الجسم على استعداد لأن يتحول من مادة إلى أخرى، كما إنه يكون على استعداد لصدور الحركة منه أو الفعل. وقد يكون الجسم له أكثر من صفة.

وهذه الصفات الخاصة للإجسام تسمى صورة للجسم، فلا يمكن أن يكون هناك جسم بدون صورة فهما يتلازمان.

فالصورة هي استعداد الجسم إما للتحول كتحول الماء إلى ثلج بالتبريد أو تحوله إلى بخار بالتسخين، أو للحركة كإستعداد الماء للحركة إلى أعلى بالتسخين رغم أنها دائما إلى أسفل.

وصورة الجسم أو صفاته هي معنى زائد عن الجسمية، وهي ما يسمى بالطبيعة في الجمادات والنفس النباتية، الحيوانية، الإنسانية.

وهذه الأفعال التى تصدر عن الصور ليس أفعال لذات الصورة ولكنها لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها.

ويرى ابن طفيل أن الأجسام كلها متناهية وأن جسما لا نهاية له أمر باطل وشئ لا يعقل.

العالم العقلى :

يرى ابن طفيل أن الكواكب والإفلاك لها ذوات مجردة والدليل :

١- سريانها فى حركة منتظمة.

٢- شفافة ومضيئة.

٣- بعيدة عن التغير والفساد.

استنتج من ذلك :

١- أن لها ذوات غير أجسامها تعرف بها واجب الوجود.

٢- وأن هذه الذوات التى تعرف بها واجب الوجود ليست أجساما ولا منطبعة فى أجسام مثل واجب الوجود.

صفات ذوات الأفلاك :

١- صفات خاصة بما تحتها من العالم الحسى " الكون والفساد "، بمقتضى هذه الصفات تعطى الأجسام فى العالم الحسى ما به يكون مستعداً لفيضان الصور الروحانية من واجب الوجود وهى الروح والنفس التى تفيض من الله على الجسم ليتميز به جسم عن آخر. والأمور التى تكون فى الجسم أو التى يحتاج إليها الجسم هى البرودة والحرارة، والإضاءة والتلطيف والتكثيف وغيرها. (فهى تهيأ الجسم لتلقى الروحانيات من الله).

٢- صفات خاصة بها لذاتها، وهى الشفافية والنور والتنزه عن الكدر والرجس والحركة، وحركتها مستديرة وبعض هذه الحركات التى لها تكون حركة مستديرة على مركزها هى وحركة مركز غيرها.

٣- صفات لها بالإضافة إلى واجب الوجود وهذه الصفات تمكنها من:-

(أ) مشاهدة واجب الوجود مشاهدة دائمة .

(ب) وبهذه الصفات تكون دائمة الشوق إليه، وبمقتضاها يكون تصرفها بحكمة.

(جـ) هى مسخرة لله وبها يحقق الله إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وهى فى قبضته وليست حره فى حركتها.

قدم العالم أو حدوثه :

ليس لابن طفيل رأى فى هل العالم قديم أو حادث وذلك لأن القول بالقدم يعترضه اعتراضات وكذلك القول بالحدوث.

ولكن لجأ ابن طفيل إلى حل هذه المشكلة بطريق آخر وهو ما الذي يفيد في إثبات أن العالم حادث أو قديم أو ما الذي ينبغي إليه في محاولة إثباتنا أن العالم حادث أو قديم.

رأى ابن طفيل أن إثبات قدم العالم أو حدوثه ليس لذات المعرفة بالقدم والحدوث للعالم ولكن للتوصل منه إلى أن للعالم فاعل يخرجه من العدم إلى الوجود وهذا الفاعل ليس بجسم، فسواء كان العالم حادثاً أم قديماً فلابد أن يكون له فاعل ليس بجسم.

كيف أثبت ابن طفيل أن للعالم فاعل ليس بجسم :

١- قال ابن طفيل لو كان العالم حادث : لابد له من محدث أو فاعل يخرجه إلى الوجود، وهذا الفاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس.

لانه لو أدرك بالحواس لكان جسما.

لو كان جسما لكان من جملة العالم.

وإذا كان من جملة العالم لكان حادثا مثل العالم.

ولو كان حادثا لاحتاج إلى محدث، وإذا كان هذا المحدث ايضا جسم لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع فيتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهذا باطل فبطل أن يكون محدث وفاعل العالم جسم وثبت أن للعالم فاعل ليس بجسم.

٢- لو كان العالم قديماً :

اذا كان العالم قديماً أى لم يسبقه عدم أى أنه لم يزل كما هو أى أنه لم يكن موجودا ثم وجد بل قدر وجوده منذ الأزل.

وقد وجد العالم فيلزم من ذلك :

١- أن وجوده راجع إلى حركة ليس لها بداية فكانت هذه الحركة هى سبب وجودة.

٢- هذه الحركة التى كانت سببا فى وجود العالم، لابد لها من محرك.

٣- وهذا المحرك إما أن يكون قوة سارية فى الجسم المتحرك نفسه أو قوة خارجة عنه.

٤- فإن كانت قوة سارية فى الجسم المتحرك كانت جزء من هذا الجسم فتكون القوة متناهية لأن الأجسام متناهية.

٥- وأن كانت هذه القوة المحركة تفعل فعلا لا نهاية له، فلابد أن تكون هذه القوة ليست فى جسم لأن الجسم متناهى.

٦- وقد رأينا الأفلاك - إذا قدر أنها قديمة - تتحرك حركة لا نهاية لها، فهذه الحركة الدائمة لابد وأن تكون لقوة خارجة عن الجسم المتناهى.

٧- وعلى ذلك فالقوة المحركة لابد وأن لا تكون فى جسم ولا فى جسم خارج عنه، فهى إذن صادرة من موجود برئ عن الأجسام.

وعلى ذلك فقد توصل ابن طفيل إلى أن فاعل العالم ليس بجسم سواء فى ذلك فرض أن العالم حادث أو قديم، ولذلك لم يضره تشككه فى القدم والحدوث مادام انتهى إلى النتيجة التى كان يرجوها.

أزلية أو أبدية العالم :

إذا كان ابن طفيل تشكك فى أزلية العالم أو حدوثه، إلا أنه يرى أن العالم عقلى وحسى لا يفنى، وذلك لأنه تابع للعالم الإلهى ومتعلق به، والعالم الإلهى لا ينتهى فما هو متعلق به لا ينتهى ويكون خالد بخلوده.

بيان ذلك :

فى العالم العقلى وهو عالم الأفلاك والكواكب التى لها ذوات هى أجسام وذوات مجردة عن الذات، وهذه الذوات المجردة يرى إنها ذوات إلهيه وهذه الذوات متعلقة بذات الواحد الحق الواجب الوجود الذى هو سبب وجودها، وهو الذى يعطيها الدوام فدوامها من دوامه وهى ليست محتاجة لأجسامها فى دوام بقائها فلو عدمت تعدم أجسامها ولو لجاز أن يعدم الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا : لجاز أن تقدم الأفلاك، ولكن لا يجوز على الله العدم لذلك لا تعدم الأفلاك لأن وجودها من وجود الله.

أما العالم الحسى :

فهو كذلك تابع للعالم الإلهى شبيه الظل له وأن كان العالم الإلهى مستغن عنه وبرئ منه إلا أنه يستحيل فرض عدمه، وإنما فساده يكون تبديلـ لا عدم وفناء.

الله فى فلسفة ابن طفيل :

أقام ابن طفيل من خلال قصة حى بن يقظان دليلين رئيسيين على وجود الله :

١- الدليل القائم على فرض أن العالم حادث وقد سبق بيانه.

٢- الدليل الثانى قائم على فرض قدم العالم وقد سبق بيانه.

وهناك دليل ثالث وهو دليل العناية.

وهو أن حى بن يقظان تصفح الموجودات فوجد أن أقل الأشياء الموجودة فيها من آثار الحكمة وبديع الصنعة، وابدعو العجب، فتحقق عند ذلك أن هذا الإبداع لا يصدر إلا من فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال.

صفات الله عند ابن طفيل :

١- ذكر ابن طفيل أن الله مصدر للحسن والبهاء والكمال والكرم والرحمة

الدليل على ذلك :

إن الموجودات على قدر من الحسن والبهاء والكمال، فلابد من وجود هذه المعانى فى الموجودات من مصدر هو فاعل لها وموجد لها فى الموجودات فليس لها مصدر إلا الفاعل المختار فهى فيض منه ومن وجوده فلابد أن يتصف بها فتكون فى ذاته أعظم وأكمل وأتم وأحسن وأبهى مما فى الموجودات.

٢- كذلك أوضح ابن طفيل أن الله متصف بصفات العلم والقدرة وهى أهم صفات الكمال الثبوتية. وذلك لأن فاعل العالم لا محالة قادر عليه وعالم به.

٣- كذلك ينزه ابن طفيل الله عن كل صفات النقص وهى العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، فهو الموجود المحض، وهو واجب الوجود بذاته الذى يعطى الوجود لكل موجود.

٤- ويرى ابن طفيل كذلك أن الله واحد فى ذاته أى أنه ليس بجسم ولا سبيل له إلى التكثر التى هى من صفات الأجسام.

أما صفات الله عند ابن طفيل :

ليست معانى زائدة على الذات بل هى عين الذات لأنها لو كانت زائدة على الذات لتكثرت ذاته بتكثر الصفات الزائدة علي الذات والتكثر من صفات الأجسام، فصفاته هى عين ذاته.

[illegible] إدراك الله بالحواس ولا [illegible]

معرفة الله تكون عن العقل وحده – أى ذات الإنسان الشريفة كما يسميها ابن طفيل.

تقويم ابن طفيل :

تظهر قيمة الفيلسوف من أمرين :

١- معرفة حد أصالته عن طريق معرفة تأثره بغيره من الفلاسفة ومعرفة المصادر التى أسس عليها فكره.

٢- تأثيره على حركة الفكر من بعده.

أما تأثره بغيره :

أ – تأثر بالأفلاطونية فى قوله أن العالم العقلى مكون من عقول الأفلاك، وإرتباط هذا العالم بالعالم الإلهى من جهة وبالعالم المادى من جهة أخرى.

ب – ربط ذلك بما قال ارسطو من أن كل جسم مادى له صورة تسمى طبيعة للجمادات ونفسا للكائنات الحيه من نبات وحيوان وإنسان كما جعل العالم العقلى صورة العالم المادي.

جـ – تأثر بالأفلاطونية الحديثة فى فكرته عن فيض المعارف من الذات الإلهيه على العقول السماوية والعقل الإنسانى، الله هو الموجود الحق.

د – الغزالى فى قوله أن الإنسان على الحقيقة هى الذات المدركة العاقلة وبها يدرك الإنسان الله الواحد الحق.

هـ – تأثر بأبى البركات البغدادى فى قوله أن قدم العالم وحدوثه لا يستطيع أن يصل فيها برأى وأن هذا لا يهم بجانب أن يثبت العالم قديما كان أو حادثا محتاج إلى محدث أخرجه إلى الوجود.

و - تأثر بابن سينا فى قوله ان النفس بالمشاهده يصل إلى المعرفة الإشـراقية التى تصله إلى الله.

ز - برأى الجنيد الصوفى الذى يرى أن اللذه الإنسـانية فى دوام مشـاهدة واجب الوجود.

ضم ابن طفيل إلى جانب هذه الفلسفات المختلفة المذاهب الكلامية فـى موضعين :-

١- أدله وجود الله عند ابن طفيل هى أدلة المتكلمين من دليل الحدوث ودليل العناية.

٢- الصفات الإلهيه هى عين الذات وذلك كما قـال المعتزلـه. فكل الصفات الإلهيه عنده قديمة قدم الذات والخلاف مع المعتزله فـى هذه النقطـة أن المعتزلـة يرون أن الصفات القديمـة هى فقط صفـة العلم والإرادة أمـا الصفات الأخرى حادثة.

تأثيره على حركة الفكر من بعده :

١- قد تأثر بها كل من توماس الإكوينى والفيلسوف اسبينوزا .

٢- وتأثر به ايضا الفيلسوف الألمانى عمانويل فقد كـان لـه سند من فلسفة ابن طفيل فـى الإعتراضـات التـى توجـه إلـى القـول بـالقدم والقبول بالحدوث.

٣- كذلك كان له أثر كبير فى فلسفة ابن رشد وتوجيهه الوجهه الفلسفية التى سار فيها أبو الوليد.

ابن رشــــد

حظى ابن رشد بالكثير من عناية الباحثين فى القديم والحديث، أكثر مما حظيت أى شخصية أخرى من فلاسفة الغرب.

ولد ابن رشد عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ومات عام (١١٩٨ م) ٥٩٥ هـ .

عوامل نجاح ابن رشد ومصادر الثقافة :

١- كانت قرطبه مركز للتأليف الرائعة وملتقى العلماء.

٢- ينتمى ابن رشد إلى أسرة عريقة فى العلم تتوارث العلم جيلا بعد جيل حتى إنه ليقال ابن رشد الأب وابن رشد الأبن، والجد. كان جده فقيها عالما، وكان ابوه قاضيا، وعلم ابن رشد الفقه والحديث، وجعله يتتلمذ على أيدى أئمة العلم فى الأندلس.ولذلك الم ابن رشد بمختلف الثقافات وتولى المناصب حتى وصل إلى درجة قاضى القضاه فى زمن الخليفة يوسف بن عبد المؤمن. وقد وجهه ابن طفيل إلى شرح كتب أرسطو لما وجد فيه من ذكاء.

٣- ومن العوامل التى أثرت كثيرا فى حياة ابن رشد ومساره الفكرى صلته بالخليفة أبى يعقوب عبد المؤمن وولده، وهذه الصلة شجعته على النظر الفلسفى وذلك لأن دولة الموحدين رغم تمسكهم بالعلوم السلفية إلا أنهم شجعوا النظر فى العلوم الفلسفية لمواجهة الدعوة الفاطمية بمثل دعواهم وسلاحهم.

نكبة ابن رشد :

تغير المنصور – الذى قد ولى ابن رشد قاضيا فى قرطبه وكان يسمح له بحضور مجالسه والجلوس بجواره، تغير فجأة على ابن رشد وأمر بالقبض

عليه وأحضره إلى مجلسه مهانا، وكان قد هم بقتله لولا شفاعة القاضى " عبد الله بن ابراهيم الأصولي " ولكنه اكتفى بأن الزمه البقاء فى مدينة اليهود " اليسانه ". وأمر باحراق كتبه.

وقد اختلف فى سبب ذلك التغيير من جانب المنصور :

١- فمنهم من قال أنه شخصى وذلك لأن ابن رشد رفع الكلفه بينه وبين المنصور وكان يقول له يا أخى. أو أن ابن رشد قال على المنصور "ملك البربر" فى شرحه لكتاب أرسطو الحيوان.
٢- ومنهم من قال إن السبب فى هذا كان سياسيا لا شخصيا وذلك لصداقة ابن رشد بأخى المنصور الذى كان بينه وبينه جفوه ومنافسه.
٣- ويقال أن السبب فى هذا إن المنصور أراد تهدئه الجو العام الذى كان لا يرضى عن فئه المتفلسفين وذلك لأن المنصور كان على وشك القتال مع الآفرنج، ولذلك لم يكن إيقاع الخليفة بأبن رشد وحده ولكن بجماعة من الذين اشتغلوا بالفلسفة فى عصره وإنما كان ابن رشد على رأسهم.

أخلاق ابن رشد :

١- كان متواضعا وكان يعترف بالخطأ والقصور عندما يكون هناك خطأ صدر منه فى كتاباته.
٢- إدراكه العميق للأمور.
٣- تمسكه بالدين وحرصه على الشريعة والمواظبة عليها.

١- منهجــه :

الغاية من المنهج هو التأكيد المستمر على طلب الحق فهو يعيب على الغزالى أنه جعل مقصده فى كتابة تهافت الفلاسفة بيان تناقض الفلاسفة

والتشويش عليهم رغم أن الغزالى استفاد فى كتاباته بآراء الفلاسفة. ويقول ابن رشد إن هذا إما أن يكون جهلا من الغزالى فلم يعرف حقيقة فلسفتهم، واما شرا منه أنه فهم فلسفتهم ولكنه أظهرها على غير حقيقتها. وهو ينزه الغزالى عن الشر والجهل ويقول ان ما صدر منه كان مجرد كبوه أى غلطه وقع فيها الغزالى. ولم ينج الفارابى وابن سينا من نقد ابن رشد فقد اتهمهما بأنهما نقلا مذهب الفلاسفة خطأ فأوقعا غيرهم فى الخطأ.

ولذلك الح ابن رشد على أن تؤخذ الأقوال من أصحابها وتفهم على وفق شروطها التى وضعوها لكى يحصل اليقين فى النفس.

وقال إن نقد الغزالى لفلسفة (أرسطو) لم يصب منه ارسطو شيئا وذلك يرجع إلى :

خطأ المنهج الذى اتبعه الغزالى وذلك بعدم تحريه الحق فقد فقد ارسطو من خلال ما نقله عنه الفارابى وابن سينا، ومن جهه أخرى لم ينقل مذهب ابن سينا على وجهه الصحيح.

وكذلك لعدم نقله المذهب عن أرسطو مباشرة وبالشروط التى اشترطها لحصول اليقين وذلك سواء فى مذهب أرسطو أو مذهب ابن سينا .

٢- أسس المنهج :

ولذلك كان منهج ابن رشد فى تقويم الفلسفة، واختيار الآراء والإتجاهات يقوم على اساسين محددين :

(أ) الإطلاع على كتب الفلاسفة القدماء والأخذ عنهم مباشرة مذهبهم بالشروط التى وضعوها، وفهم مذهبهم فى ضوء الأدلة التى وضعوها.

(ب) البرهان اليقيني يكون هو أساس الاختيار في أقوال الفلاسفة. والمفاضلة بين الأقوال على أساس الحق والبرهان فيدرس الشروط التي اشترطوها. والأقوال المخالفة لهذه الشروط وأن يضع حجج وبراهين لخصومة كما يمكن أن يضع لنفسه.

٣- طريقة ابن رشد في تناول المسائل وفق هذا المنهج :

١- التأكد من أن النص فعلا لأرسطو تم تحليله وشرحه شرحا موسعا.

٢- أقوال الفلاسفة المختلفة حول هذا الموضوع والصله بينها وبين رأى أرسطو .

٣- الترجيح بين الآراء.

ومن أجل التأكد من أن هذا النص لأرسطو فإن ابن رشد عمد إلى الترجمات الأولى الأصيلة التي قام بها مترجموا أرسطو الأول والمقابلة بينها وبين الترجمات الأخرى حتى يصل إلى رأى أرسطو الصحيح ويصفيه مما قد خالطه من رأى المترجم .

وفي شرح ابن رشد لكتب ارسطو ثلاث شروح شرح أكبر ، وشرح أوسط ، وشرح ملخصا .

طريقته في التأليف :

طريقته في التأليف كطريقته في الشروح لأن الطريقتان يمثلان منهجه العام وغايته من هذا المنهج .

١- ايراد نص الغزالي مميزاً عن أقوال غيره .

ايراد نص ارسطو ليبطل بـه رأى الغزالـى أى أن الـرأى الـذى قـال بـه الغزالى ونقده ليس هو رأى أرسطو ولذلـك لـم يكـن الغزالـى يحـق ينقد أرسطو .

ثم يأتى بنص ابن سـينا عـن أرسـطو فـى بعـض المواضـع ، وكثـير مـا يظهر أن للنص فهم آخر سوى الذى قـال بـه الغزالـى . وذلـك كمـا فـى كتابه تهافت التهافت .

٢- مجادلة علمـاء الكـلام عن طريـق ايـراد مذاهبهـا ثـم ابطالهـا ثـم تقريـر المذهب الذى يراه كما فى مناهج الأدلة .

٣- يورد رأيه الذى توصـل إليـه مؤيدا بـالحجج والـبراهين كمـا فـى كتـاب فصل المقال.

وفلسـفة أبـن رشـد تؤخـذ مـن هذه الكتـب عامـة سـواء كـانت شـروحا لأرسطو أو مؤلفاته الخاصة غير أن مؤلفاته الخاصـة أقـرب فـى بيـان مذهبـه خاصة فى كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مـن التصـال لأن فـى هذا الكتاب محض آراءه الشخصية التى يعتقدها وعبر عنهـا بطريقـة تختلـف عن طريقته فى تهافت التهافت ومناهج الأدلة.

فلسفة أبن رشد :

تدور فلسفة ابن رشد كلها فى أطار عام هو التوفيق بين فلسـفة أرسـطو بشكل خاص وبين الدين ، وتقوم فلسفته فى التوفيق على البرهان فهو الأسـاس الذى يدور عليه الفلسفة والدين ونقطة الأتصال بينهما .

قال ابن رشد إن العقل " أى الفلسفة " لا تتعارض مع البرهان والدين لا يتعارض مع البرهان إذن فالعقل لا يعارض الشرع ولذلك فقد عرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان . وقال كذلك إن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد فى الشرع ، وقد حث القرآن الكريم على النظر العقلى فقال تعال : " أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ "(١) وقوله تعالى ايضا : " فاعتبروا يا أولى الأبصار "(٢) .

ويقصد من البرهان ضرورة تعلم المنطق والقياس وذلك لاستنباط المجهول من المعلوم عن طريق القياس.

رأيه فى الشرع :

الشرع عند ابن رشد لا يتعارض مع البرهان كما ذكرنا سابقا، هذا هو ما آمن به ابن رشد. ولكنه وجد بعض نصوص الشرع فى ظاهرها تتعارض مع الحقائق والأدلة البرهانية. ففى الشرع ما يتفق مع البرهان أى يكون طريق اثباته البرهان العقلى مثل قوله تعالى : " ليس كمثله شئ " التى تقرر وتثبت عدم مشابهه الله للأشياء وهذا يمكن اثباته بالبرهان العقلى، وفى الشرع ما لا يمكن اثباته بالبرهان أو أنه على عكس ما أثبت بالبرهان، وهو قوله تعالى "يد الله فوق ايديهم" وقوله تعالى : "الرحمن على العرش استوى ". فإن هذه الآيات تثبت أن لله يد وأن الله يستوي على العرش وتوصي بظاهرها أن الله يشابه الأشياء.

---

(١) الأعراف ١٨٥ .

(٢) الحشر : ٢ .

من هنا ذهب ابن رشد إلى رأيه المشهور في الشرع وهو أن للشرع ظاهرا وباطنا، ولكن الظاهر والباطن عند ابن رشد لا يختلفان في الحقيقة، وإنما الاختلاف بينهما إنما هو فى التعبير فقط ، أى اختلاف التعبير فى المعنى الواحد وهذه طريقة الشرع لافهام الناس بحقائق الشرع .

وعلى ذلك فالاختلاف فى التعبير أو ورود الظاهر والباطن فى الشرع يرجع – عند ابن رشد – إلى الأسباب الآتيه :

١- إختلاف نظر الناس فى التصديق .
٢- تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها.

وذلك لأن الناس عند ابن رشد ثلاثة أصناف :

١- جمهور العامة الذين لا يفهمون إلا الظاهر من الكلام.
٢- أهل الجدل لا عن يقين بل بالطبع والعادة .
٣- أهل التأويل اليقينى أى الجدل القائم على البرهان والحجج.

ولكى يثبت ابن رشد رأيه فى الشرع والبرهان على أن الشرع لا يعارض البرهان، ولكى يحل مشكلة الظاهر والباطن فى القرآن قال بمسأله أخرى هى مسألة التأويل، والتأويل هو بيان أن الظاهر من الآيات، كالباطن منها أى أن المعنى الظاهر من الآيه لا يتعارض مع المعنى الباطن، أى أن قوله تعالى " ليس كمثله شئ " الظاهر منها عدم التشبيه لا يتعارض مع قوله تعالى " يد الله فوق أيديهم " الظاهر منها أن الله يشبه الأشياء التى لها يد ،

إلا أن التأويل عند ابن رشد لم يكن فى كل مسائل العقيدة، ولم يكن من جميع الناس، ولم يكن لكل الناس .

فقد بين ابن رشد :

١- أن المسائل التى يجب فيها التأويل لا تكون فى أصول الدين المتفق عليها كما هو الظاهر من السعادة والشقاء فى الحياة الأخرى، ولا يجب التأويل ايضا فى الأصول والأركان المجمع عليها. وما يجب فيه التأويل هو الظواهر الموهمة لتشبيه الله بالحوادث وذلك تنزيها لله تعالى من مشابهته للحوادث.

٢- كذلك يرى ابن رشد أن التأويل لا يكون من أى شخص ولكن يكون فقط من أهل البرهان أو أهل الجدل القائم على اليقين ولا يصح من الجمهور أو أهل الجدل. كما أن التأويل لا يكون إلا لأهل البرهان الذين يستطيعون فهم التأويل. وذلك لان المقصود من التأويل هو ابطال الظاهر فالمراد من تأويل قوله تعالى " يد الله فوق أيديهم " هو ابطال كون لله يد مع أثبات أن الله ليس له يد، فلو ابطل الظاهر وهو أن الله ليس له يد ولم يستطع أن يثبت المأول إذا تحدث إلى أهل الظاهر أو إلى أهل الجدل لأنهم لا يستطيعون فهم المعنى الخفى كان ذلك مؤدى إلى الكفر وخاصة لو كان فى أصول الشريعة. ولذلك قال ابن رشد أن التأويلات يجب الا يصرح بها للجمهور وكذلك لا توضع إلا فى كتب البراهين ولا توضع فى الكتب التى يقرأها العامة وأهل الجدل.

ولذلك عاب ابن رشد على الغزالى والأشاعرة والمعتزلة أنهم أولوا لجمهور الناس مالم يستطع أن يفهمه الناس وقد كان سبب ذلك زعزعة العقيدة لدى العامة، وقال إنه كان الأولى بهم أن يسلكوا بالناس سبيل الظاهر أو التسليم بالظاهر.

وقد حمد ابن رشد للصحابة أنهم لم يستعملوا التأويل للنصوص القرآنيه حتى من وقف منهم علىَ التأويل لم يذكره أمام العامة حفاظا منهم على الشريعة وخوفا علىَ الناس من الوقوع فى مهاوى الضلال.

وقد دعا ابن رشد إلى طريقة القرآن أى عدم الخوض فى التأويل للجمهور والعامة وذلك لأن النصوص الشرعية التى على ظاهرها فى القرآن لها ثلاث خواص :

(أ) أنها بلغت أعلى درجات الإقناع والتصديق .

(ب) أنه يمكن شرح آيات القرآن بعضها بالبعض الآخر إلى أن تأتى الى حد لا يعرف تأويله إلا أهل البراهان.

(جـ) إنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.

٣- وضع ابن رشد شرط للتأويل وقال إن التأويل لابد أن يكون على قانون التأويل العربى، بمعنى أن المعنى الذى يستعمله للفظ لا يخرج عن استعمال العرب له كأن نقول مثلا اليد معناها القدرة ويكون ذلك موافقا لاستعمال العرب فى كلمة اليد أى أن العرب جوزوا استعمال كلمة اليد للقدرة مثلا.

التأويل والإجماع :

قد يخالف التأويل الإجماع فى بعض المسائل وهنا يقول ابن رشد : إن الإجماع إذا كان يقينيا فإنه لا يخالف ما أدى إليه النظر العقلى ويرى ابن رشد أن الإجماع يستحيل فى المسائل النظرية، وهى المسائل التى يكون طريق المعرفة بها العقل مثل معرفة وجود الله تعالى ومعرفة صفاته وأفعاله، وذلك

لأن حصول الاجماع فى المسائل النظرية بطريق يقينى لا يحصل إلا بشروط وضحها ابن رشد وهى :

١- أن يكون العصر الذى ظهر فيه الإجماع على مسأله ما محصور عندنا.

٢- أن يكون أشخاص العلماء وعددهم جميعا معلومين عندنا.

٣- وأن ينقل الينا مذهب كل واحد عن طريق التواتر.

٤- أن يكون لدينا علم بأن جميعهم متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وأن الناس طريقهم واحد فى الشريعة.

ويرى ابن رشد أن ذلك مستحيل وذلك لأن هناك كثير من الصدر الأول كانوا يرون أن للشرع ظاهر وباطن، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون هناك إجماع منقول لدينا فى مسألة ما.

فلسفة ابن رشد فى الإنسان :

تتناول الحديث عن :

١- رأيه فى النفس والعقل وما يتعلق بهما من نظرية الأتصال.

٢- رأيه فى الأخلاق.

رأى ابن رشد فى النفس :

جميع الأجسام الكائنة والفاسدة مركبة من هيولى وصوره أى مادة وصورة والصورة هى ما على المادة من هيئة وخاصية يميزها عن غيرها من المواد الأخرى. والمادة وصورة معا تسمى الجسم.

وصورة الجسم هى نفسه، فالنفس هى صورة الجسم التى يتميز به عن غير . وذلك بما فيه من آلات مختلفة من جسم لآخر.

ولما كان كل جسم كائن إنما خلق لتحقيق غاية من خلقه، وكان الوصول إلى هذه الغاية هو كمال الجسم، وكانت النفس هى التى تدير شئون الجسم وتنظمه عن طريق ماله من آلات أى هى التى تحرك الآلات التى بالجسم حتى يصل إلى الغاية من خلقه، عرف ابن رشد كأرسطو النفس بأنها :

كمال أول لجسم طبيعى آلى.

ومعنى ذلك أن الجسم الطبيعى كماله هو النفس التى تساعده على تحقيق الغاية من خلقه عن طريق الآلات.

ولما كانت الكائنات الفاسدة ثلاث النبات، الحيوان ، والأنسان كانت هناك ثلاث نفوس نفس نباتية، نفس حيوانية ، ونفس إنسانية. ولنتكلم على كل واحدة على حده.

اولا : النفس النباتية :

أو القوة النباتية أو الغاذية :

وهى قوة فاعلة فى الجسم ومحركه.

وعملها فى الجسم هو التمثيل الغذائى وهضم الطعام وتحويله إلى غذاء بالفعل يتغذى به الجسم أى تحويل الطعام من القوة "قبل أن يكون غذاء" إلى الفعل ليكون غذاء والآله التى تستعملها هذه القوة وتحركها لكى يتم بها تحويل الطعام هى الحرارة الغريزية الموجودة داخل الجسم نفسه.

الغاية من هذا الفعل هو حفظ البقاء.

ويتبع لهذه القوة ويلزم عنها قوتان آخريتان :

القوة النامية : وهذه من شأنها تحويل جزء ما بالقوة إلى جزء بالفعل أى الجزء الذى ينتظر وجوده بعد الغذاء فهو بالقوة وقد حولته القوة النامية إلى جزء بالفعل وذلك بعد أن نمى الكائن وانضم إلى أصله هذا الجزء الجديد النامى.

القوة المولدة : وهى فى المتناسلة وعملها هو تحويل الشخص الذى بالقوة إلى شخص بالفعل عن طريق البذر الذى يكون فى النبات بعد الوصول إلى غايته.
على ذلك فالقوة الغاذية لها ثلاث أفعال هى :

١- تحويل الغذاء من غذاء بالقوة إلى غذاء بالفعل فهى القوة الغاذية.
٢- تحويل ماهو جزء بالقوة إلى جزء بالفعل وهى القوة النامية.
٣- تحويل ماهو شخص بالقوة إلى شخوص بالفعل وهى القوة المولدة.

ثانيا :النفس الحيوانية :

وفيها من القوى الغاذية أى النباتية والقوة الحساسة وذلك لاشتراك الحيوان فى الغذاء والنمو والتولد مع النبات، وزيادة الحيوان عن النبات بالحس، فكان الحس فى الحيوان دون النبات. والفرق فى القوة الغاذية فى النبات والحيوان :

١- أن القوة الغاذية والنامية على جهه الضرورة.
٢- أن القوة المولدة فى الحيوان من جهه الأفضل لبقاء النوع.

والقوة الحساسة التى فى الحيوان هى القوة التى من شأنها أن تستكمل بمعانى الأمور الحسية، أى أنها محتاجة إلى المحسوسات لندرك منها المعانى للمحسوسات، أى أنها تدرك اللون من الأشياء المحسوسة التى تحمل هذا اللون، فاللون معنى. فهذه الحاسة تجعل للمحسوس وجود أشرف مما كان لها

فى مادتـه خـارج النفـس. فالأسـتكمال ليـس لـه معنـى إلا وجـود معـانى المجسوسات مجردة عن المادة. والنفس أو القوة الحساسة قوة منفعلة.

وهذه القوة فى الحيوان تنقسم إلى :

١- الحس الظاهر وآلاته هى الحواس الخمس اللمس والذوق والشم والسـمع والبصر. وفعل هذه القوى لا يتم إلا بهذه الأعضاء.

٢- الحس البـاطن وهو الحس المشـترك، القـوة التخيليـة، القـوة النزوعيـة. والحس الباطن أعلى درجة من الحس الظاهر.

الحس الظاهر :

وظيفة النفس هنا هى إدراك صورة المحسوس أى صفاته، والآلات التى يتم عن طريقها عمل هذه القوة هى الحـواس الخمـس. وغايـة هـذه القـوة نقـل صور المحسوسات إلـى الحس المشترك. وهـذه الحـواس خاصـة أى أن لكل حاسة موضوعا خاصا.

الحواس الباطنه (الحس المشترك) :

وهو مركز فى الدماغ تتجمع فيه الإدراكات الحسيه المختلفة التى جاءت عن طريق الحواس فإن الأشياء حتى البسـيط منها لا يكفـى فيـه إدراك حس واحد فقد يجمع الشئ بين اللون والطعم والرائحه مع الهيولى وهى تـدرك عن طريق البصر والتـذوق والشـم وهذه المحسوسـات خاصـة بكـل حاسـة ولكنهـا تجتمع فى الحس المشترك.

الغاية من جمعها فى الحس المشترك نقلها إلى المخيله أو القوة التخيلية.

القوة التخيلية :

هى القوة التى تلى الحس المشترك مباشرة وعملها هو إدراك المحسوسات التى تجمعت فى الحس المشترك بعد غيبتها وحفظها وذلك لنقلها إلى العقل، ولذلك فلها فعل بعد سكون الحواس، كالنوم، وهذا فرق بينها وبين الحس :

١- ففى حالة الإحساس يكاد لا يظهر لها وجود.
٢- كثيرا ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس ولا سيما فى محسوساتها الخاصة، ولذلك تسمى المحسوسات الكاذبة تخيلاً.
٣- يمكننا أن نركب بهذه القوة أمور لم تحس بعد كتخيل جسم رأسه إنسان وجسم سمكه وهكذا.
٤- التخيل لا يوجد بدون الحس وقد يوجد الحس بدون التخيل.

القوة النزوعية :

هى القوة المحركة الباعثة للحركة ، وهى التى إذا رأى الحيوان أو تخيل شئ مطلوب أو شئ ضار كان هذا التخيل تحرك القوة النزوعية إلى التقريب من الشئ المطلوب أو البعد عن الشئ المكروه.

وهذه القوة يصدر عنها ثلاث قوى :

١- القوة الشوقية.
٢- القوة الغضبية.
٣- قوة عن إرادة وإختيار.

بيان ذلك :

أن الحيوان لديه هذه القوة التى تسمى القوة النزوعية وهى إما قوة نزوعية إلى الشوق أو قوة نزوعية ألى الغضب. والذى يحرك هذه القوة شئ من خارج أى لو تخيل الإنسان أو الحيوان مثلا أن هذه الفاكهه لذيذة أو شعر بحلاوتها فهذا الشعور الذى كان سببه وجود الفاكهه حرك القوة النزوعية الشوقية إلى هذه الفاكهه للحصول عليها.

وكذلك لو رأى الحيوان ما يغضبه كان ذلك باعثا على تحرك القوة النزوعية الغضبية لينتقم مما يغضبه.

أما إذا صدر الشئ بروية وتفكير سمى إرادة وإختيار، فكل حيوان لديه هذه القوة النزوعية كامنه فيه ولا تتحرك إلا بباعث لها على الحركة وهو الشئ المحسوس من الخارج أو المتخيل عن أصل حسى.

القوى أو النفس الإنسانية :

لما كان الإنسان يعيش ويحيا وينمو بالتغذى ولما كان كائنا حساسا فهذه القوى السالفة الذكر توجد فيه الغاذية والحساسة الظاهرة منها والباطنه. ولما كان الإنسان يزيد عن الحيوان بالعقل، فكان للإنسان قوة تخصه لا يشاركه فيها أى من الكائنات الحيه الكائنة والفاسده وهى القوة الناطقة التى هى العقل، وبها يكون الإنسان قادراً على الإدراك الجزئى وهو إدراك المعنى فى الجسم أو المادة، وقادراً على الإدراك الكلى وهو إدراك المعنى مجرد من الهيولى كإدراك كلمة إنسان.

والقوة الناطقة عند ابن رشد تنقسم إلى :

١- قوة ناطقة عملية – العقل العملى.

٢- قوة ناطقة نظرية – العقل النظرى.

العقل العملى :

هى القوة التى يدرك بها المعانى المجردة من الهيولى فيركب بعضها إلى بعض ويستنبط بعضها من بعض ويستخرج من ذلك مصدر نافع فى وجوده من الصناعات المختلفة.

وآلات هذه القوة هى التجربة القائمة على الحس ثم التخيل.

الغايه منها (الغاية من الفعل)

هى الوصول بالإنسان إلى الكمال فى معرفة الصناعات المختلفة اللازمة للحياة، وهو كمال الإنسان الطبيعى.

ومن ناحية أخرى اصلاح أخلاق الإنسان وذلك بتسلطها على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر القوة البدنية تكون متأدبة بتأدبها حتى يكون كل ما يصدر عن الإنسان اخلاق فاضلة.

ولذلك فإن عمل العقل العملى متجهه إلى البدن وتدبيره. والعقل العملى قوة مشتركة لجميع الناس.

العقل النظرى :

هى القوة التى يدرك بها الإنسان الكليات المجردة وهى تأتى بعد العقل العملى من الحس بأدوات الحواس المتعددة ثم التخيل وهذا عمل العقل العملى، ثم تأتى مرحلة التجريد إلى الكلى.

وعلى ذلك فوجود الكلى من حيث هو كلى إنما يكون بما هو جزئى أى المحسوس المدرك أولا بأدوات الحس، وعلى ذلك فالكلى موجود فى الذهن بالفعل وليس له وجود فى الخارج إلا بالقوة، فالإنسان أى مفهوم إنسان موجود ذهنا فقط، وإما فى الحقيقة فهو موجود بالقوة لوجودة فى أفراده. والعقل النظرى موجود فى بعض الناس.

رأية فى العقل النظرى :

يقسم ابن رشد العقل النظرى إلى ثلاث عقول :

١- العقل الهيولانى وهو القوة القابلة أو الاستعداد .

٢- العقل بالملكه وهو المعنى الذى يحصل فى العقل الهيولانى.

٣- العقل الفعال وهو الذى يخرج المعقولات من كونها بالقوة إلى كونها معقولات بالفعل.

العقل الهيولانى : مشترك بين جميع الناس وكذلك

العقل بالملكه : وهما أزليان خالدان إلا أن فعلها فاسد.

أما العقل الفعال : فهو عقل مفارق للمادة أزلى أى أنه يفيض عن الإنسان من خارج.

وعلى ذلك فرأى ابن رشد فى العقل هو أن هناك عقلان :

١- عقل كائن فاسد يفسد بفساد الإنسان ويوجد بوجوده وهو العقلي العملى.

٢- عقل خالد مفارق للمادة وهو واحد لدى النوع الإنسانى ووجود شئ منه في كل إنسان كالضوء في الإجسام.

والنفس الإنسانية عند ابن رشد واحدة متعددة بتعدد المواد الحاملة لها ولذلك عند الفناء ترجع النفوس إلى الوحدة مرة أخرى، وكثرة النفوس فى الإنسان هى كثرة ذهنية وليست كثرة فعلية.

١

رأيه فى الأتصال أو نظرية المعرفة :

ينكر ابن رشد فكرة فيضان المعرفة من العقل الفعال دون أن يعمل العقل الإنسانى على اكتسابها بوسائل المعرفة الحسيه الظاهرة والباطنه، وذلك لأن ابن رشد يرى أن المعرفة باعتبارها كما لا طبيعيا للإنسان إنما تتم بانتزاع الصور المعقولة من المحسوسة وجزئياتها وتجريدها.

وذلك لأن المعرفة عن طريق الفيض :

١- تخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعى التى تنتزع معارفه من المحسوسات.

٢- الأتصال بالعقل الفعال ومعرفة المعلومات عن طريقة لو تم لا يكون كمالا طبيعيا للإنسان، وذلك لأن العقل مخلوق فى الإنسان ليؤدى غاية معينة بطريقة معينة هى تحصيل المعرفة، فلو حصلت المعرفة بدون عمل العقل لكان خلقه باطلا.

٣- أن المعرفة الصوفية تعتبر كمال إلهى للإنسان وليس طبيعيا.

رأى ابن رشد فى الإخلاق (تبع رأيه فى الإنسان)

١- الخير والشر.

٢- القضاء والقدر .

اولا : الخير والشر :

رأى ابن رشد فى الخير والشر الموجود فى العالم والفاعل لهمـا يتوقـف على رأيه فى صفة الله تعالى وفعله.

يرى ابن رشد أن الله عادل وفعله عدل فلا يصدر منه الظلم أبـداً بدليل قوله تعالى "وما ربك بظلام للعبيد".

ولما رأى ابن رشد أن فى آيات القرآن آيات توهم بظاهرها اتصاف الله بالظلم، أخذ ابن رشد فى تأويل هذه الآيات عن ظاهرها لتتفق مـع قولـه تعـالى "وما ربك بظلام للعبيد" ومن هذه الآيات قوله تعالى :

أ - يضل من يشاء ويهدى من يشاء : تعنى أن مشيئة اللـه الأزليـة وحكمتـه اقتضت أن يكون فـى أجنـاس الموجـودات خلق مهيئـون بطبـائعهم إلـى الضلال سواء كـان ذلـك لأسباب داخليـة طبيعيـة فـى المخلـوق ذاتـه أم لأسباب خارجية، فمثل هؤلاء هـم الذيـن تكـون هـذه الآيـات فـى حقهـم مضله.

ب - وكذلك قوله تعالى :

" ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ".

تعنى عند ابن رشد أن اللـه خلق الخلق بطباع مختلفـة، ولأن الطبـاع مختلفة كانت هذه الآيات مضله للبعض هادية للبعض الآخر تبع طبيعتـه التى خلقها به الله، لا لأن هذه الآيات قصد الله بها ضلال الخلق

وعندما رأى ابن رشد أيضا وجود الشر فى العالم فسر ذلك بما ينفى عن الله الظلم أو الجور فى فعله فقال :

أن الحكمة الإلهيه اقتضت أحد أمرين :

١- إما خلق الشر القليل لما فيه من الخير الكثير.

٢- وإما ألا يخلق الخير الكثير لما فيه من شر قليل فيعدم الخير الأكثر من أجل الشر الأقل.

ويرى ابن رشد أنه من البديهى أن يخلق الخير الكثير مع الشر القليل خير من انعدام الخير الأكثر من أجل الشر الأقل. ومثل ذلك النار التى خلقت من أجل الموجودات التى لا توجد إلا بها مع أن من طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات، ولكن الخير الذى يكون منها أكثر من الشر، ولذلك كان وجودها أفضل من عدمها.

وعلى ذلك يرى ابن رشد أن العالم يحتوى على الشر بجانب الخير وأن الله خالق للخير والشر معا، ولكنه خلق الخير لذات الخير وخلق الشر لما فيه من خير كثير فيكون خلق الشر عدلا منه. كما أن وجود بعض الخلق بطبائع شريرة حكمه من الله تعالى.

ويرى ابن رشد:

أنه من الطبيعى أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إنعدام الخير الأكثر لما فيه من شر. ويقول ابن رشد ان هذا الشر من الحكمة الإلهيه هو ما خفى على الملائكة حين قال لهم الله : " إنى جاعل فى الأرض خليفه ... إنى أعلم ما لم تعلمون " .

والذى خفى على الملائكة هنا أن خلق هذا النوع من الموجودات وهو الإنسان خير من عدم خلقه لأن خلقه فيه خير كثير لما يكون فى الناس من

الأنبياء والصالحين والأتقياء رغم ما يكون فيهم من اشرار قليلون فخلقه أفضل لذلك .

ويضرب ابن رشد مثلا لذلك خلق النار وما فيه من خير كثير لأن هناك كثير من الموجودات لا توجد إلا بالنار، رغم ما في النار من شر ولكن إذا قيس الشر الذى فى النار بما فيها من خير كان خلقها أفضل.

وعلى ذلك نستخلص رأى ابن رشد فى الخير والشر، أن الله هو الذى خلق الخير والشر جميعا ولكنه خلق الخير من أجل ذات الخير وخلق الشر لما يقترن به من خير كثير وعلى ذلك فخلق الله للخير والشر عدلا منه.

ثانيا :القضاء والقدر :

يرى ابن رشد أن للإنسان حرية وأرادة على اختيار العقل أو ضده ولكن هذه الإرادة محكومة بالأسباب الخارجية المؤثرة فى تحقيق مراد الإنسان، فإذا كانت الظروف والأسباب الخارجية تساعد على تحقيق الإرادة تم فعل الإنسان حسب ارادته، أما لو كان هناك موانع وعائق خارجى من تحقيق إرادة الإنسان لم يتم الفعل. فالإرادة الإنسانية تتبع نظام الأسباب الخارجية التى تجرى على نظام محدود وأوقات محدودة وكذلك كانت إرادة الإنسان تسير بنظام محدود ومقدار محدود.

فالقضاء والقدر عند ابن رشد هو النظام الثابت الذى تدل عليه الأسباب الخارجية والداخلية، وهو الذى كتبه الله على عبادة فى اللوح المحفوظ، فإذا كان علم الله بهذه الأسباب وما يلزم عنها هو العله فى وجودها، وكان ترتيب

الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشئ فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت.

رأى ابن رشد فى العالم :

نكتفى لبيان رأى ابن رشد فى العالم ببيان رأيه فيما يلى :

١- رأيه فى السببيه.
٢- رأيه فى مسأله حدوث العالم أو قدمه.

رأيه فى السببيه :

يرى ابن رشد أن كل موجود لـه فعل يخصـه ولـه طبيعة تخصـه بهذا الفعل وهذه الطبيعة يتميز بها كل موجود عن الموجـود الآخـر كالنـار والمـاء مثلا فلو لم يكن لكل موجود طبيعة تخصه لكانت الموجودات كلها شيئا واحـداً وطبيعة واحدة وهذا خلاف الواقع.

ويرى ابن رشد أن ارتباط الأسباب بالمسببات ارتبـاط ضـرورى وليس عاديا ومعنى ذلك إنه إذا دنت ورقة مثلا من النار فلابد من أن تحرق الورقـة. ويقول ابن رشد إن عدم احراق النار للورقة لجسم ما إنما يكون قد اضيف إلى هذا الجسم أو الورقة مادة أو اكثر من شأنها ألا تشتعل فتعوق هذه المادة النـار على أن تحرق الجسم وتؤثر فيـه، وليـس معنـى ذلـك أن النـار فقدت خاصيـة الإحراق ولكن هناك حائل ومانع.

ثم يؤكد ابن رشد أن هناك فاعلا لهذا العـالم هـو الـذى أعطـى الأشـياء خصـائصها التى تفعل بها وهو الذى جعل العلاقة بين السـبب والمسـبب علاقـة ضرورية.

ويصل ابن رشد من رأيه في ربط الأسباب بالمسببات إلى رأيه في العالم، فيقول أن هذه الأسباب لها فاعل خارج الأشياء يفعل بواسطة أو بغير واسطة.

وعلى ذلك فالعالم عند ابن رشد الذي هو عالم الأسباب والمسببات مخلوق لفاعل أوجده من غير شئ أي بدون مادة سابقة عليه وفي زمان أي لم يتقدم العالم زمن لم يكن العالم فيه موجود.

ومعنى ذلك عند ابن رشد :

١- أن العالم ليس محدثا حقيقيا لأن الزمان لم يتقدمه، ولأن المحدث الحقيقي فاسد، والعالم لا يفسد بل هو باق. ومعنى كونه محدثا في رأي ابن رشد أنه مخلوق من العدم بواسطة الله تعالى، فهو حادث من هذه الجهه فقط.

٢- أن العالم ليس قديما حقيقيا لأن القديم الحقيقي ليس له علة والعالم معلول في وجوده لله. ومعنى أنه قديم لأنه ليس لزمن وجوده أول، أما كونه ليس قديما حقيقا لأنه رغم أنه ليس لزمانه أول إلا أن لوجود صورته أول فلا يكون قديما من هذه الجهه.

ويبين ابن رشد كيف أن العالم ليس لزمن وجوده أول بأن العناية الإلهيه لا تتصور عاطله عن الفعل في أي لحظه في الماضي، وفعل الله في العالم، فإذا تصورنا وجود الله تصورنا معه وجود العالم في أي جزء من أجزائه ولنكن عرش الله مثلا لأن العالم كل ما سوى الله،

ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يتصور وجود الله بدون أن يفعل فمتى وجد الله وجد عنه الفعل فإذا وجد الله وجد العالم وعلى ذلك فليس هناك زمن كان

فيه العالم معدوماً وأن ذلك محال على الله ووجود العالم مرتبط بوجود الله من جهه أنه فاعله.

ويستدل ابن رشد على مذهبه هذا بنصوص القرآن الكريم، فيقول أن نصوص القرآن تبين أن صورة العالم محدثه بالحقيقة وأما الوجود والزمان ليس له بداية. وذلك أن قوله تعالى : "هو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء".

يقتضى بظاهرة أن قبل هذا الوجود كان هناك موجوداً وهو العرش ولم تبين الآيه متى وجد ولكنه كان موجوداً.

وقوله تعالى : "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات" يقتضى ايضا بظاهرة أن هناك وجود ثان بعد هذا الوجود أى استمرار الوجود.

كذلك قوله تعالى : "ثم استوى إلى السماء وهى دخان" يقتضى بظاهرة أن السماوات خلقت من شئ.

مما تقدم نرى أن ابن رشد يقول :

١- إن العالم قديم ولكن ليس بالمعنى الحقيقى للقدم وهو الإستغناء فى وجوده عن غيره.

٢- أن العالم حادث ولكن ليس بالمعنى الحقيقى للحدوث لأنه لا يوجد فى زمان أى أنه قديم قدم زمانى.

الإستدلال على وجود الله عند ابن رشد :

نهج ابن رشد منهم الشرع فى الإستدلال على وجود الله وذلك بطريقتين:

العناية **الإختراع**

دليل العناية :

يقوم على أصلين :

١- **موافقة جميع الموجودات للإنسان موافقة الظواهر الكونية من ليل ونهار** وشمس وقمر ، والفصول الأربعة موافقة المكان الذى يوجد فيه الإنسان **الأرض وما عليها من منافع. موافقة الحيوان والنبات والجماد.**

٢- إن هذه الموافقة لم تكن من محض الصدفه أو من فعل الطبيعة غير العاقلة ولكنها بالضرورة لابد وأن تكون من قبل فاعل قاصد مريد.

الآيات الدالة على ذلك :

قوله تعالى :

" إن فى خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعوداً ....."

وقوله تعالى :

" تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمراً منيراً ".

دليل الإختراع :

تقوم على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس .

١- **أن هذه الموجودات مخترعة**

- في الحيوان والنبات : فنرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ههنا موجود للحياة وهو الله تبارك وتعالى.
- السماوات : مأموره مسخره والمأمور المسخر مخترع من قبل غيره بالضرورة (لحركتها الدائمة).

٢- الأصل الثاني : كل مخترع فله مخترع
لقوله تعالى " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئ ".

صفات الله عند ابن رشد :

يؤمن ابن رشد بالصفات الإلهيه التي ورد بها الشرع ويجعل منهجه في الحديث عن صفات الله هو بيان قصد الشارع بعيداً عن الأدلة الجدلية :

١- فعن صفة الوحدانية قال ابن رشد إن دليل القرآن يفيد البرهان من أقرب طريق في قوله تعالى ؛
" لو كان فيها آلهه إلا الله لفسدتا " ويقول
" ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله إذا لذهب كل إله بما خلق "
ومعنى ذلك كما يقول ابن رشد لو كان هناك إلهين أو أكثر لكان هناك عوالم كثيرة أو لفسد العالم.
وبقية الصفات يفرق فيها ابن رشد بين الشاهد والغائب .

٢- صفة العلم :

فرق ابن رشد بين الشاهد والغائب أي بين علم الإنسان وعلم الله فقال إن الإنسان يعلم والله عالم ولكن علم الله علة الموجود وأما علم

الإنسان فهو معلول للموجود. أى أن الإنسان لا يعلم إلا بعد وجود الموجود بعكس علم الله.

كذلك علم الله لا يوصف بأنه عام كلي أو جزئي بعكس علم الإنسان الذى يكون كليا أو جزئيا حسب المعلوم .

كذلك العلم القديم يتعلق بالموجود على صفه غير الصفه التي يتعلق بها العلم المحدث وهذا غاية التنزيه.

فالله عالم بالأشياء من جهه صدورها منه فهو عالم بها من جهه إنه عالم لا من جهه إنه موجود أو موجود بصفة كذا.

٣- صفة الإرادة الإلهيه :

أ - الله يتصف بصفة الإرادة لأنه عالم ووجد منه الفعل ومن شرط صدور الشئ من الفاعل العالم أن يكون مريدا له. ولكنه يفرق بينها وبين إرادة الإنسان فإراده الإنسان يسبقها تردد وإحجام، وأما إرادة الله فليست كذلك لأنها تعمد مباشرة إلى الأفضل بحسب علمه سبحانه.

ب - الإرادة مقترنه بالفعل دون تراخ أو فاصل زمني أي أن إراده الله لايجاد شئ لا تكون متقدمة عليه ولكن الإراده والفعل متلازمان.

٤- صفة الحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام تختلف في المخلوق عن الخالق.

وعلى ذلك فهو يقول في مسأله خلق القرآن يمكن حلها بأمرين :

١- أن المعانى قديمة.

٢- الألفاظ التى تتلفظ بها حادثة.

وكذلك مسأله الرؤية :

قال إنه يمكن رؤية الله فى الآخره كرؤيتنا للشمس لأن الله نور السماوات والأرض .

علاقة الصفات بالذات :

لقد ذهب ابن رشد إلى أنه يجب الإعتراف بصفات الله تعالى ووجودها دون تفصيل الأمر فيها كما فسره الأشاعرة من أنها صفات زائدة عن الذات أى أن الله يعلم بعلم هو زائد عن الذات، وكما فسره المعتزله بأن الله يعلم بعلم هو عين الذات.

النبوه فى فلسفة ابن رشد :

الحديث عن النبوه يتناول الحديث عن اعتراف ابن رشد بها ما هى النبوه عنده وعمل الرسل، ثم الوحى، ثم الحديث عن المعجزة .

اعترافه بالنبوه :

لقد أتهم البعض ابن رشد بأنه ينكر النبوه ولكن الواضح من نصوص ابن رشد إنه يعترف بالنبوه اعترافا واضحا صريحا، ويقول ان وجودهم بين بنفسه.

النبوه عنده :

هى أمر يعجز عن إدراكه العقول الإنسانية، وقد ثبت وجودها بالتواتر التاريخى.

الرسل :

هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنسانى .

الوحى :

يقول ابن رشد إن الوحى والرؤيا يكـون بتوسط موجود روحـانى ليس بجسم، فالملك يتوسط بين الله والرسول.

المعجزة :

يؤمن ابن رشد بأن المعجزة لا يمكن الشك فى وجودها، وأن العقل لا يستطيع معرفة كيفية وجود المعجزة.

ولكن ابن رشد يفرق بين نوعين من المعجزة أحدهما هو الذى يدل على أن فاعلها هو الرسول :

١- معجزة حقيقية دالة على الرسالة من الله حقا.

٢- تكون قرينة خارجية (أى خارجه عن نوع وطبيعة الشريعة) فـلا تـدل دلالة قطيعة على أن فاعلها رسول ولكن تدعم المعجزة الحقيقية.

فالمعجزة التى هى من طبيعة الرسالة :

مثل القرآن الكريم بالنسبة للتشريع فهذه تدل على الرسالة من اللـه حقـا. ويقـول أن المعجـزة ليس يـدل علـى الرسـالة لأن العقل لا يستطيع أن يـدرك الإرتباط بين المعجـزة والرسالة إلا أنـه يعترف أن المعجـزة فعـل مـن أفعـال الرسالة، كما أن الابراء فعل من أفعال الطب وفاعلة يكون طبيب.

فالرسول جاء ليضع الشرائع الحقـه والأعمـال المفيده للبشـر فلابـد وأن تكون المعجزه من جنس هذه المهمة وطبيعتها.

ولما كان القرآن الكريم يشمل كل الشرائع والقوانين وأحوال المعاد كان هو فقط المعجزة الدالة على الرسالة. وإن كان في القرآن دلائل إعجاز غير شموله على التشريع إلا أن ابن رشد يرى أن التشريع بالذات هو المعجزه.

النوع الثانى من المعجزات :

وهى المعجزات التى تكون قرينة خارجة غير دالة على الرسالة وذلك مثل ما ظهر على الرسول من خوارق العادات غير القرآن الكريم.

وكذلك مثل إنفلاق البحر وغير ذلك فلا تدل دلاله ضرورية على هذه الصفه المسماه النبوه.

ومعنى أنها لا تدل على الرسالة أى إنها لو أنفردت لما دلت على الرسالة أما لو كانت مضافة إلى المعجزة التى هى من طبيعة الرسالة فهى مقوية لها ويكون النوعان معا يدلان على صدق الرسول.

المعـــاد :

يؤمن ابن رشد بالبعث وينكر أن يكون الفلاسفة قد قالوا بعدم حشر الأجساد وقال ابن رشد إن البعث حق وقد بنى كلامه فى ذلك على موافقة العقل والبراهين الضرورية للوحى فى هذه المسأله.

وقال إن الفلاسفه متفقين على البعث والشرائع تقول بالبعث وقال وذلك لأن الكل اتفق على أن للإنسان سعادتين دنيوية وآخرويه.

وهذا مبنى على أصول معروفة عند الجميع، أى أن القول بأن للإنسان سعادتين دنيوية وآخروية مبنى على أصلين يعترف بهما الجميع :

١- الإنسان أشرف الموجودات.
٢- أن كل موجود وجد لغاية أو لفعل مطلوب منه وبالأحرى الإنسان.

وقد وافق الشرع ذلك فقال تعالى :

" وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما باطلا "

ولما كان الإنسان أشرف الموجودات وأنه خلق لغاية وفعل مطلوب منه لزم أن يبعث مرة أخرى.

فالبعث من المسائل التى أتفق فيها العقل والنقل.

وقال ابن رشد إن الشريعة الإسلامية أكثر تفهيما للناس لهذه المسأله لأنه مثل لها بالبعث الجسمانى.

ثم قسم ابن رشد فهم الناس للبعث فى الله الإسلامية إلى ثلاث طوائف :

١- أن المعاد هو نفس هذا الوجود جسما وروحا ولكنه فى الآخره دائم وفى الدنيا فان.
٢- أن المعاد بالروح فقط وأنما التمثيل بالجسمانى لتفهيم الجمهور.
٣- المعاد للجسم والروح، ولكن الجسم المعاد غير الجسم الموجود هنا فالأجسام هنا باليه وهناك باقية.

رأى ابن رشد فى أقوال أهل الإسلام :

له فى ذلك قولان :

١- أن الرأى فى البعث يرجع لرأى كل واحد فيه بشرط ألا يكون منكراً له وذلك لأن إنكار البعث كفر لكون العلم بوجود البعث للإنسان معلوما للناس بالشرع والعقل.

٢- رأى ابن رشد الخاص فى هذه المسأله أن المعاد جسمانى وروحانى لكن المعاد جسم آخر غير هذه الأجسام الدنيوية.

وقد دلل ابن رشد على رأيه هذا بقوله :

١- إن هذا الرأى مبنى على أمور متفق عليها عند الجميع وهى :

أ - إن النفس باقية خالدة أبدية.

ب - عودة النفس إلى أجسام أخرى غير التى كانت حالة بها غير محال، ولكن المحال أن ترجع النفس إلى تلك الأجسام بعينها.

ويبين ابن رشد ذلك بقوله :

أن مادة الأجسام واحده، فالمادة الواحده توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام لا يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها واحدة.

وبيان ذلك أنه عندما يموت الإنسان يستحيل جسمه إلى تراب وتحول هذا التراب الى نبات اغتذى به إنسان آخر فكأن هذا الإنسان الآخر متولد من الأول فأيهما يعود وكيف يعودان معا، إذا وجب بعث الجميع.

وعلى ذلك يرى ابن رشد أن فرض أجسام أخرى لا يوجد معها هذا المستحيل.

الكلام على عودة النفس :

إذا كانت النفس واحدة عند ابن رشد متفرقة فى الأشخاص وعندما تترك النفس الجسد تتحد مرة ثانية بالنفس الكلية، فأيهما تعود فى البعث النفس الكلية أم النفس الجزئية.

يجيب ابن رشد على ذلك

أن النفس باقية لا تفنى بفناء الجسم وهذا ماجاء بـه الوحـى فـى الشـرائع كلها والنفوس بعد مفارقة البـدن تتعرى مـن الشـهوات الجسمانية، فـإن كـانت زكية تضاعف زكاؤها عند التجرد من الجسمانية، وأن كانت خبيثة زاد خبثهـا بمفارقتها البدن لأنها اكتسبت بعض الرزائل وهى فى البدن، ومن ناحية أخرى فإنها تتحسر على ما فاتها من اكتساب من التزكيه وهى فى البدن، وذلك لأنهـا لا تكتسب التزكية إلا وهى فى البدن.

وعلى ذلك فإن ابن رشد يرى أن اتحاد النفس الكلية بعد الموت لا يمنـع تلذذ النفس الذكيه، وتألم الخبيثه وعلى ذلك فالحساب والعقاب والثواب إنما هـو تلذذ النفس أو تألمها.

والدليل على ذلك على مذهب ابن رشد

أن النفس واحدة بالصورة، ومتفرقة فى الأجسام، ووحدتهـا بـالصورة لا يمنع أن يكون هناك بعض الأفراد زكية ونفوس البعض الآخر خبيثه.

فإختلاف النفوس بعد الموت بالشقاء والسعاده هو مثلـه فـى الدنيـا فـإن النفس واحده ولكنها متعرقة فى الأفراد ومع ذلك فمنها مـاهى شـقيه ومنهـا مـا هى سعيدة.

وعلى ذلك يرى ابن رشد كذلك :

أن النفس تعود مرة أخرى فى جسم آخر وهذا هو معنى المعاد عند ابـن رشد ويقصد به المعـاد الجسمانى وهـو معـاد بـالنوع لا بالشـخص، أى عـودة الإنسان لا عودة محمد بعينه ، أن النفس ستعاد إلى الجسـم ولكـن ليـس الجسـم الذى كان يحملها أولا ولكنه جسم مثله أى أن الجسم لا يعاد والنفس هـى التـى تعاد بجسم آخر .

د/ سلوى عبد الرحمن